DÉCROISSANCES

ISBN 978-2-84608-

DÉCROISSANCES

Éditions Édite

OBJECTIF DÉCROISSANCE !

Les sociétés anciennes avaient spontanément compris qu'aucune vie sociale n'est possible sans prise en considération du milieu naturel dans lequel elle se déroule. Dans le *De senectute*, évoquant ce vers cité par Caton : « Il va planter un arbre au profit d'un autre âge », Cicéron écrit : « De fait, l'agriculteur, si vieux soit-il, à qui l'on demande pour qui il plante, n'hésite pas à répondre : "Pour les dieux immortels, qui veulent que, sans me contenter de recevoir ces biens de mes ancêtres, je les transmette aussi à mes descendants" » (7, 24). La reproduction durable a en fait été la règle dans toutes les cultures humaines jusqu'au XVIIIe siècle. Tout paysan d'autrefois était, sans le savoir, un expert en « soutenabilité ». Mais les pouvoirs publics l'étaient aussi, bien souvent. Un exemple typique est donné par Colbert qui, réglementant les coupes de bois pour assurer la reconstitution des forêts, faisait planter des chênes pour fournir des mâts de navires 300 ans plus tard.

Les modernes ont agi à l'inverse. Ils n'ont cessé de se comporter comme si les « réserves » naturelles

étaient multipliables à l'infini – comme si la planète, dans toutes ses dimensions, n'était pas un espace fini. A chaque instant présent, ils ont appauvri l'avenir en consommant à outrance le passé.

On a caractérisé le XXe siècle de bien des façons : siècle de l'entrée dans l'ère atomique, siècle de la décolonisation, de la libération sexuelle, siècle des « extrêmes » (Eric Hobsbawm), de la « passion du réel » (Alain Badiou), du triomphe de la « métaphysique de la subjectivité » (Heidegger), siècle de la technoscience, siècle de la globalisation, etc. Le XXe siècle a assurément été tout cela. Mais il est aussi le siècle qui a vu l'apogée de l'ère de la consommation, de la dévastation de la planète et, par contrecoup, l'apparition d'une préoccupation écologique. Pour Peter Sloterdijk, qui caractérise la modernité par le « principe surabondance », le XXe siècle a d'abord été le siècle du gaspillage. « Tandis que, pour la tradition, écrit-il, le gaspillage représentait le péché contre l'esprit de subsistance par excellence parce qu'il mettait en jeu la réserve toujours insuffisante de moyens de survie, un profond changement de sens s'est accompli autour du gaspillage à l'ère des énergies fossiles : on peut dire aujourd'hui que le gaspillage est devenu le premier devoir civique […] L'interdiction de la frugalité a remplacé l'interdiction du gaspillage – cela s'exprime dans les appels constants à entretenir la demande intérieure »[1].

Ce gaspillage n'est pas à confondre avec la dépense ostentatoire que pratiquaient parfois les anciennes aristocraties, car celle-ci ne se séparait jamais d'un élément de gratuité et de générosité qui fait entièrement défaut à la société marchande actuelle. Adam Smith définissait encore lui-même le gaspillage comme une façon de céder à l'« envie de la jouissance de l'instant ». Et dans l'ancienne bourgeoise, la frugalité était encore au nombre des valeurs cardinales, car elle était censée permettre l'accumulation du capital. Aujourd'hui que le capital s'entretient de lui-même, en créant sans cesse de nouvelles valeurs, le verrou a sauté depuis longtemps. L'obsolescence programmée des produits est l'un des principes du gaspillage.

Au début du XXIe siècle, qui s'annonce comme un siècle où la « fluidité » (Zygmunt Bauman) tend à remplacer partout le solide – comme l'éphémère remplace le durable, comme les réseaux se substituent aux organisations, les communautés aux nations, les sentiments transitoires aux passions d'une vie entière, les engagements ponctuels aux vocations immuables, les échanges nomades aux rapports sociaux enracinés, la logique de la Mer (ou de l'Air) à celle de la Terre –, on constate que l'homme aura consommé en un siècle des stocks que la nature avait mis 300 millions d'années à constituer.

1

Les deux problèmes principaux qui caractérisent la situation actuelle sont, d'une part, la dégradation du milieu naturel de vie sous l'effet des pollutions de toutes sortes, qui ont aussi des conséquences directes sur la vie humaine et sur celle de tous les êtres vivants, et, d'autre part, l'épuisement des matières premières et des ressources naturelles indispensables aujourd'hui à l'activité économique.

Les pollutions ont été trop souvent décrites pour qu'il y ait lieu d'y revenir ici. Rappelons seulement que la production annuelle de déchets dans les 25 pays de l'OCDE s'élève aujourd'hui à 4 milliards de tonnes. En Europe, les déchets industriels dépassent les 100 millions de tonnes par an, dont un tiers seulement fait l'objet d'un retraitement. Les Français produisent à eux seuls 26 millions de tonnes de déchets par an, soit un kilo par personne et par jour. Entre 1975 et 1996, la quantité de déchets et de rejets divers (émissions de gaz carbonique, déchets miniers, érosion des sols, boues contaminées, etc.) a augmenté de 28 % aux Etats-Unis. D'ici à 2020, la production d'ordures ménagères est appelée à doubler.

Depuis les études pionnières de Charles King, entamées dès 1957, on sait que la quantité de gaz carbonique dans l'atmosphère, produite par la pollution, ne cesse d'augmenter depuis les débuts de l'ère industrielle. Alors qu'au cours des 150 000 dernières années, la concentration de CO^2 dans l'atmosphère était restée à peu près constante, soit de l'ordre de 270 parties par million (ppm), elle a commencé à augmenter vers 1860, puis a connu une nette accélération à partir du milieu du XXe siècle, période durant laquelle son taux a pratiquement doublé tous les vingt ans. Ce taux s'établit aujourd'hui à environ 375 ppm, près de 70 % des émissions totales de CO^2 provenant des pays de l'hémisphère Nord qui se sont le plus tôt engagés dans une industrialisation à marche forcée. A l'heure actuelle, l'humanité émet plus de 6,3 milliards de tonnes de carbone par an, soit presque le double de la capacité d'absorption de la planète (celle-ci dépendant de façon vitale de la surface des forêts et des océans). Et tout laisse prévoir que ce phénomène va se poursuivre et s'aggraver.

Or, on sait aussi qu'il existe une corrélation rigoureuse entre le taux de CO^2 dans l'atmosphère et la température à la surface de la Terre. La concentration dans l'atmosphère des gaz à effets de serre emprisonne en effet la chaleur issue du soleil autour de la Terre et engendre un réchauffement général de la planète. En seulement trente ans, la température moyenne de la Terre est passée de 13,9 degrés à 14,4 degrés. Avec un doublement prévu du taux de CO^2 dans l'atmosphère, on s'attend à ce qu'elle

augmente encore de 1,4 à 5,8 degrés au cours de ce siècle[2].

Le réchauffement de la planète étant maximal vers les pôles, l'une des conséquences est la fonte des glaciers et des banquises, qui dilate la masse des océans, entraînant une élévation générale du niveau de la mer. Le niveau moyen des océans a déjà monté de 2,4 cm au cours des dix dernières années. On s'attend à ce qu'il augmente de plusieurs mètres d'ici la fin du XXIe siècle. Or, il suffirait d'une augmentation d'un mètre pour que la ligne de côtes recule en moyenne de 1,5 km, ce qui entraînerait l'évacuation forcée de plusieurs dizaines de millions de personnes.

A l'heure actuelle, le Groënland perd déjà 51 milliards de m³ d'eau par an. La fonte complète de l'inlandsis du Groënland (dont la superficie équivaut à quatre fois celle de la France) pourrait à elle seule faire monter de 7 m les surfaces côtières du globe[3]. Ajoutée à la fonte des glaciers de l'Arctique et de l'Antarctique, elle pourrait entraîner la submersion d'un grand nombre de terres aujourd'hui émergées, de Manhattan à la Camargue, en passant par les Pays-Bas, les Maldives, les rizières inondables d'Asie, le delta du Nil en Egypte, celui du Niger au Nigéria, celui du Gange au Bangladesh.

La fonte des glaciers arctiques a également pour

résultat que la partie nord de l'Atlantique connaît un afflux brutal d'eau douce. Or, l'équilibre entre l'eau douce et l'eau salée constitue dans cette partie du monde l'un des moteurs des grands courants marins dits thermohalins, qui régulent l'ensemble des températures mondiales et permettent à l'Europe occidentale de bénéficier d'un climat tempéré du fait de la remontée vers le Nord d'un courant chaud provenant du Sud, le Gulf Stream. Cet afflux d'eau douce issue de la fonte des glaciers pourrait à terme provoquer un refroidissement général de l'hémisphère nord, qui se retrouverait au bout d'un certain temps plongé dans un climat sibérien. Rappelons que lorsque la température planétaire moyenne était de seulement 5 à 6 % plus basse qu'aujourd'hui, une partie de l'Europe (jusqu'à l'Allemagne) et de l'Amérique du Nord était couverte d'un glacier de 3 km d'épaisseur. Or, selon une étude menée par 300 experts, la calotte glaciaire arctique pourrait disparaître entièrement d'ici à 2070[4].

On a déjà enregistré depuis 1969 des modifications climatiques qui se déroulaient autrefois sur plusieurs siècles. Les années 1998 et 2002 ont été les deux années les plus chaudes jamais connues. Ce réchauffement provoque l'augmentation de la fréquence et de l'intensité des tempêtes, des cyclones tropicaux, des raz-de-marée, des canicules, des feux de forêts, etc. Aux Etats-Unis, on a enregistré 562 tornades durant le seul mois de mai 2003, chiffre

jamais atteint jusque là[5]. En l'an 2000, 256 millions de personnes ont été affectées par des accidents naturels ou industriels, contre 175 millions de personnes en moyenne pour les années 1990, durant lesquelles on avait déjà enregistré trois fois plus de catastrophes naturelles que dans les années 1960[6].

Le réchauffement de la planète a aussi des effets dévastateurs sur l'agriculture, car il intensifie l'érosion des sols et aggrave l'effet des sécheresses, ce qui réduit d'autant la capacité de production agroalimentaire dans le monde, en même temps qu'il étend l'aire de certaines maladies infectieuses et tropicales, comme le paludisme et la malaria. Des études menées aux Philippines ont montré que chaque degré de température supplémentaire se traduit par une baisse de 10 % des rendements agricoles.

Parallèlement, la déforestation mondiale prend chaque jour des proportions plus inquiétantes. Au cours du XXe siècle, la surface boisée de la terre est passée de 5 milliards à 2,9 milliards d'hectares. On compte à l'heure actuelle 140 000 km^2 (la superficie de la Grèce) de surface de forêts détruite chaque année, soit 28 hectares détruits par minute. En milieu tropical, la déforestation a doublé entre 1979 et 1989. Après avoir déjà perdu sa forêt tropicale atlantique, le Brésil a commencé à détruire sa forêt amazonienne, qui était encore intacte en 1970. La déforestation

progresse en Amazonie de 6 % par an. Or, les forêts jouent un rôle essentiel dans la régulation du climat de la planète, la conservation des sols, la prévention des inondations, le stockage des substances nutritives, la protection des voies d'eau contre l'envasement. Elles constituent 46 % des réserves de carbone terrestre et absorbent le dioxyde de carbone qui nourrit l'effet de serre. On estime à 1,5 milliard le nombre d'hommes qui dépendent encore aujourd'hui en partie de la forêt pour survivre. De plus, les forêts tropicales constituent le biotope naturel d'environ 50 % des espèces animales connues, soit la moitié de la diversité génétique mondiale[7].

L'aspect le plus préoccupant de la situation tient au phénomène des effets cumulés. Plus la glace et la neige fondent, et moins il y a d'énergie solaire renvoyée dans l'espace, ce qui augmente l'effet de serre. Mais celui-ci provoque une nouvelle élévation de la température, ce qui fait fondre encore plus de neige et de glace. Il en va de même des feux de forêts : plus il fait chaud, plus il y a d'incendies de forêts et plus celles-ci deviennent vulnérables. Mais moins il y a de forêts et moins la terre a la capacité d'absorber l'oxyde de carbone présent dans l'atmosphère, ce qui entraîne une nouvelle augmentation de la température, qui favorise à son tour les incendies de forêts. C'est ce qu'on appelle en cybernétique une rétroaction positive[8].

En octobre 2003, un rapport commandé par le Pentagone (*An Abrupt Climate Change and Its Implications for United States Security*) considérait comme plausible le scénario d'une catastrophe climatique intervenant à l'échelle planétaire dans le cours des vingt prochaines années.

Le problème des ressources naturelles, en particulier des énergies fossiles, n'est pas moins dramatique, puisque celles-ci n'existent par définition qu'en quantités limitées (et que leur combustion entraîne, elle aussi, des pollutions). Or, toute la civilisation actuelle s'est fondée sur leur exploitation. Plus des trois quarts des ressources énergétiques que nous utilisons aujourd'hui sont des ressources fossiles : pétrole, gaz, charbon, uranium. Celles-ci assurent la couverture de 90 % des besoins mondiaux en énergie commerciale primaire : transports, électricité, industrie. Depuis les deux chocs pétroliers des années 1970, la dépendance des pays industrialisés vis-à-vis des énergies fossiles n'a même cessé d'augmenter. La dépendance en hydrocarbures de l'Union européenne, aujourd'hui de 50 % devrait atteindre 70 % en 2030.

Comment se pose le problème de l'épuisement progressif des ressources naturelles ? Le cas du pétrole est ici exemplaire.

Le pétrole est une énergie à fort rendement énergétique, facile à produire et à transporter. Il n'est pas seulement utilisé dans les transports, mais est présent dans l'agriculture, les matières premières, l'industrie du chauffage, l'industrie pharmaceutique, etc. Il constitue aujourd'hui 40 % de la consommation mondiale d'énergie (95 % dans les transports, qui représentent à eux seuls la moitié de la consommation pétrolière mondiale). Le premier puits de pétrole fut ouvert en 1859 aux États-Unis, dans l'État de Pennsylvanie. Depuis cette date, l'économie mondiale a consommé près de 1 000 milliards de barils de pétrole. Elle en consomme aujourd'hui 85 millions de barils par jour, contre 77 millions en 2002. Les Etats-Unis en utilisent à eux seuls plus de 9 millions par jour pour leurs automobiles, alors que le principal pays exportateur, l'Arabie séoudite, n'en produit chaque jour que 8 millions !

Un vaste débat est aujourd'hui engagé pour savoir de quelles réserves on dispose et à quel rythme elles seront consommées. D'après les estimations les plus optimistes, il reste tout au plus, au rythme de consommation actuel, 41 années de réserves prouvées de pétrole, 70 années de gaz et 55 années d'uranium. Mais les besoins de pétrole devraient augmenter de 60 % d'ici 2020, doubler d'ici 2040 et quadrupler d'ici à la fin du siècle. Même avec une croissance mondiale ramenée à une moyenne de 1,6 % par an, la consommation de pétrole devrait atteindre 120 millions de barils par jour en 2030. La

Chine a représenté à elle seule un tiers de l'augmentation de la demande en 2004. Si dans ce pays, qui compte aujourd'hui 1,2 milliard d'habitants (et on comptera 1,4 milliard dans vingt ans), tout le monde possédait une voiture, il faudrait plus de 80 millions de baril de pétrole par jour pour les faire rouler. La croissance de la consommation de pétrole dépasse déjà celle du PIB mondial depuis 2002. On est donc en passe d'assister à une dissociation radicale de l'offre et de la demande.

Les derniers champs de pétrole géants ont été découverts dans les années soixante. Ceux d'Arabie séoudite, premier producteur mondial, dont l'exploitation a commencé il y a soixante ans, devraient commencer à décliner dans les années qui viennent – d'autant que ses réserves ont été artificiellement gonflées dans les années quatre-vingt, suite à la « guerre des quotas » qui favorisait les pays de l'OPEC possédant les réserves les plus importantes. Depuis 1980, on consomme dans le monde quatre barils de pétrole pour chaque baril découvert, ce qui signifie que depuis un quart de siècle le niveau de consommation dépasse celui des réserves découvertes. La marge de sécurité, qui mesure la différence entre la consommation et la capacité de production de pétrole, est aujourd'hui à peine de 1 %. On peut certes imaginer que de nouveaux gisements géants aujourd'hui inconnus seront découverts, notamment au Canada, voire en Russie, mais

beaucoup de spécialistes en doutent. Le monde entier a déjà été exploré. De telles perspectives ne font de toute façon que reculer l'échéance. Il est clair que, quelles que soient les réserves de pétrole disponibles, elles représentent une quantité finie et qu'elles seront donc un jour totalement consommées.

Il faut savoir, par ailleurs, qu'on n'extrait pas le pétrole d'une manière continue, à prix constant, de la première à la dernière goutte. La production d'un champ pétrolifère suit une courbe au sommet de laquelle se trouve un pic (*peak oil*), qu'on appelle le « pic de Hubbert » – du nom du géologue King Hubbert, qui l'a calculé le premier –, lequel correspond approximativement au moment où, la moitié environ du pétrole disponible ayant été extraite, la production pétrolière commence à s'opérer à rendement décroissant. Au-delà de ce pic, les quantités disponibles devenant plus rares et l'efficacité énergétique diminuant, on assiste à une montée régulière des prix.

En 1956, Hubbert avait prédit que le *peak oil* serait atteint aux Etats-Unis vers 1970. Il s'était heurté à une incrédulité générale. Le pic fut atteint en 1971 : depuis cette date, la production de pétrole brut en Amérique du Nord n'a pas cessé de baisser, ce qui augmente la vulnérabilité des Américains en matière d'approvisionnement énergétique. Or, les carburants brûlés aux Etats-Unis, en hausse moyenne de 2,3 %

par an depuis 1986, représentent à eux seuls 14 % de la consommation pétrolière mondiale. C'est évidemment la raison pour laquelle les Etats-Unis s'emploient à contrôler le plus possible les régions du monde (Proche-Orient, Asie centrale) productrices de pétrole et celles qui constituent ses principales voies d'acheminement. D'où les guerres en Irak et en Afghanistan.

A l'échelle de la planète, le *peak oil* marque le seuil à partir duquel on ne peut plus compenser le déclin de la production des champs existants par de nouvelles exploitations. Dès lors, une hausse de l'investissement ne se traduit plus par une hausse corrélative de la production. C'est le phénomène de la « déplétion ». A quel moment le pic de Hubbert sera-t-il atteint pour l'ensemble de la production pétrolière mondiale ? Certains experts pensent que cela pourrait se produire d'ici une vingtaine, voire une trentaine d'années. D'autres, tels les géologues Jean Laherrère, Alain Perrodon et Colin Campbell, fondateurs de l'Association pour l'étude du pic de pétrole et du gaz (ASPO), estiment que le pic sera atteint dès 2008-2010, c'est-à-dire quasiment demain. Les faits semblent leur donner raison. Mais de toute façon, si l'écart entre les prévisions des « optimistes » et celles des « pessimistes » n'est que d'environ 30 ans, il est évident que la perspective est de toute manière inquiétante.

Le baril de pétrole, qui a dépassé en septembre 2005 le cap des 70 dollars, devrait atteindre le prix de 100 dollars d'ici peu de temps. Si les hypothèses pessimistes se confirment, ce ne sera que le début d'une envolée. L'économiste Patrick Artus pense qu'en 2015, le cours du brut pourrait atteindre près de 400 dollars par baril ! A partir du moment où le pic de Hubert aura été atteint, les coûts d'extraction et d'exploitation du pétrole ne cesseront d'augmenter. La demande continuant à croître alors que l'offre continuera à décroître, les conséquences seront explosives. Le pétrole, on l'a déjà dit, n'est en effet pas utilisé seulement pour les transports. Il entre dans la composition d'une foule de produits dont on se sert quotidiennement : matières plastiques, engrais et insecticides, ordinateurs, jeux de construction, revêtements routiers, sièges de voiture, bas nylon, etc. Le renchérissement des prix conduira à concentrer l'utilisation du pétrole sur les usages à plus forte valeur ajoutée, comme les secteurs des transports et de la chimie. L'industrie aéronautique s'en trouvera atteinte de plein fouet, de même que l'agriculture (l'utilisation d'engrais dans le monde est passée de 14 millions de tonnes en 1850 à 141 millions de tonnes en l'an 2000). Le commerce international sera lui aussi affecté : on cessera d'exporter ou de faire retraiter à l'autre bout du monde des produits qui peuvent être consommés sur place. Il ne sera plus question que des poissons pêchés en Scandinavie partent au Maroc pour y être vidés,

qu'on consomme en Europe des fruits acheminés d'avion à partir du Chili ou de l'Afrique du Sud, etc. Certains produits, qui bénéficiaient jusqu'ici du bas niveau des tarifs de transport, redeviendront donc des produits de luxe. Les délocalisations perdront une partie de leur intérêt. Les grandes villes, qui ont été conçues à partir du transport automobile, s'en trouveront elles-mêmes transformées[9].

Les conséquences pour le système financier mondial seront également énormes. A l'heure actuelle, les Etats-Unis tirent un profit considérable du système des pétrodollars. Tous les pays qui souhaitent importer du pétrole doivent emprunter des dollars pour le payer, soutenant ainsi de façon artificielle cette devise, qui est à la fois une monnaie nationale et une unité de compte internationale. Dans la pratique, cela signifie que les Etats-Unis peuvent ainsi se permettre un déficit commercial considérable sans conséquences immédiates. Si ce système s'arrête, ils seront les premiers à en souffrir[10].

Avant même que les réserves ne soient totalement épuisées, la hausse du prix du pétrole peut donc peser de façon drastique sur son exploitation. Pour extraire du pétrole, du charbon ou des sables bitumeux, on a en effet besoin d'énergie, et donc encore de pétrole. En d'autres termes, il peut arriver un moment où l'extraction elle-même ne sera plus

rentable, et ce quel que soit le prix du marché. S'il faut brûler un baril pour en extraire un, on ne le fera pas, même si le prix du baril est de 10 000 dollars ! C'est ce que les économistes classiques ne parviennent pas à comprendre.

L'espoir de beaucoup est évidemment de pouvoir faire appel à des énergies de substitution. Il en existe théoriquement un assez grand nombre, mais les possibilités qu'elles offrent sont des plus limitées. Les pétroles non conventionnels, comme les huiles lourdes du Venezuela et les sables bitumeux du Canada, exigent pour être extraits presque autant d'énergie qu'ils permettent d'en récupérer. Le gaz naturel peut servir à améliorer l'extraction du pétrole ou à fabriquer de l'essence de synthèse, mais là encore en dépensant beaucoup d'énergie. Outre que ses réserves ne sont pas non plus inépuisables, sa faible densité le rend difficile à transporter (son acheminement revient 4 à 5 fois plus cher que celui du pétrole), et les installations pour le refroidir et le regazéifier sont coûteuses. Les réserves de charbon sont plus importantes, mais c'est une énergie très polluante et qui contribue doublement à l'effet de serre, puisque son extraction provoque des émissions de méthane (qui possède un effet de serre 23 fois plus puissant que la CO^2), tandis sa combustion dégage du gaz carbonique en grande quantité (1,09 tonne de carbone par tonne équivalent pétrole de charbon). Le problème essentiel de l'énergie nucléaire

réside, comme on le sait, dans le stockage des déchets radio-actifs à durée de vie longue (et dans une catastrophe toujours possible). Cette énergie n'est en outre pas substituable au complexe pétrochimique et aux produits de consommation courante qui en sont dérivés. L'hydrogène est un vecteur d'énergie, mais non une source d'énergie, et sa production commerciale coûte 2 à 5 fois plus cher que les hydrocarbures utilisés pour le fabriquer. De plus, le prix de son stockage est 100 fois plus élevé que celui des produits pétroliers, et chaque fois que l'on produit une tonne d'hydrogène, on produit aussi 10 tonnes de CO^2 !

Les énergies renouvelables sont, elles, fournies par le vent, l'eau, les végétaux et le soleil. Pour l'instant, elles ne représentent que 5,2 % de toute l'énergie consommée dans le monde. Bien qu'elles soient a priori plus prometteuses, il serait également illusoire de trop en espérer. Les végétaux ont une très faible capacité énergétique. La bois-énergie (valorisation des sous-produits de la filière bois) implique une déforestation intense. Les biocarburants élaborés à partir de la betterave, du colza ou de la canne à sucre, comme l'éthanol, ont un rendement assez faible. L'énergie solaire, captée par les cellules photovoltaïques, a elle aussi un rendement limité. Le solaire thermique ne fait encore l'objet que d'une exploitation confidentielle. L'énergie hydraulique est plus compétitive, mais elle exige des investissements très lourds. L'énergie éolienne est très bon marché, mais ne fonctionne que 20 à 40 % du temps, compte tenu de la variation des vents. D'autres procédés, tels que les biogaz, la thalasso-énergie, l'énergie des courants sous-marins, etc. ont leurs propres limites.

Restent des techniques dont on parle parfois, comme la fusion nucléaire, la « fusion froide », la séquestration du carbone ou les centrales solaires spatiales, mais la plupart d'entre elles ne sont aujourd'hui qu'à l'état de projet, et presque toutes nécessitent une surconsommation d'énergie qui rend leur bilan net prévisible incertain. La plupart des énergies alternatives ne présentent d'ailleurs elles-mêmes d'intérêt que du fait de l'existence d'un pétrole bon marché. Il faut par exemple beaucoup d'énergie pour extraire le charbon et acheminer le minerai. Pour fabriquer de l'électricité, il faut encore de l'énergie, aujourd'hui fournie par le pétrole, le gaz ou le charbon. De même, les biocarburants ont besoin d'engrais et de pesticides, qui furent à l'origine de la « révolution verte », et exigent donc du pétrole pour avoir un rendement suffisant.

Là encore, on peut bien entendu imaginer que de nouvelles formes d'énergie seront découvertes dans l'avenir. Dans l'abstrait, c'est toujours possible – mais pour l'instant, faire un tel pari n'est qu'un acte de foi. La vérité est que, dans l'état actuel des choses, ni les énergies renouvelables, ni le nucléaire classique, ni les autres énergies de substitution connues

des chercheurs ne peuvent se substituer au pétrole avec la même efficacité énergétique et des coûts aussi faibles.

L'épuisement programmé des énergies fossiles a déjà donné lieu à des guerres pour le pétrole. On peut aussi s'attendre, dans les décennies qui viennent, à des guerres de l'eau[11]. Entre 1950 et 2000, la consommation d'eau dans le monde a en effet plus que triplé. Elle a même été multipliée par six au cours des sept dernières années. L'homme consomme aujourd'hui près de 55 % des débits disponibles hors crues, et 65 % de ces prélèvements sont liés aux besoins d'irrigation de l'agriculture. Or, là aussi, la demande ne cesse de croître, ne serait-ce que du fait de la croissance démographique et de la pollution des nappes phréatiques. L'eau est donc appelée à devenir elle-même une denrée rare. Des conflits larvés à ce sujet existent déjà entre la Turquie et les pays voisins, entre Israël et la Palestine, entre l'Inde, le Pakistan et le Bangladesh, entre l'Égypte, l'Éthiopie et le Soudan, etc.

Selon Peter Barrett, directeur du Centre de recherche pour l'Antarctique de l'Université de Victoria (Nouvelle-Zélande), « la poursuite de la dynamique de croissance actuelle nous met face à la perspective d'une disparition de la civilisation telle que nous la connaissons, non pas dans des millions d'années, ni même dans des millénaires,

mais d'ici la fin de ce siècle »[12].

2

Sur la gravité de la situation, beaucoup sont d'accord. Mais les avis divergent sur la conduite à tenir. La théorie à la mode aujourd'hui est celle du « développement durable » ou « soutenable » (*sustainable development*), expression qui tend à remplacer depuis le début des années quatre-vingt celle d'« écodéveloppement », lancée en 1973 par Maurice Strong, puis reprise par Ignacy Sachs, Gunnar Myrdal, Amartya Senn, Colin Clark, etc. avant d'être progressivement abandonnée[13].

Lancée véritablement en 1992, à l'occasion du « sommet de la Terre » de Rio de Janeiro[14], l'idée de développement durable a d'abord été popularisée en 1987 par le célèbre rapport Brundtland (*Our Common Future*), dont la conférence de Rio avait d'ailleurs fait l'un de ses documents de base[15]. Ce rapport définit le développement durable comme un « processus de changement par lequel l'exploitation des ressources, l'orientation des investissements, les changements techniques et institutionnels se trouvent en harmonie », c'est-à-dire comme un « mode de développement qui permet la satisfaction des besoins présents sans compromettre la capa-

cité des générations futures à satisfaire les leurs». C'est le même principe que l'on retrouve dans la brochure publiée par l'ONU en 1992, à l'occasion du sommet de Rio, où il est dit qu'il faut désormais «gérer l'environnement» par des «techniques écologiquement rationnelles», afin que l'activité économique humaine ne crée pas un niveau de pollution supérieur à la capacité de régénération de l'environnement.

En fait, on constate vite que l'expression de «développement durable» s'est trouvée dès le départ enveloppée d'un certain flou. Le rapport Brundtland parle de la nécessité de ne pas compromettre les «besoins des générations futures», mais il se garde bien de définir ces besoins, qui sont implicitement conçus comme reproduisant à l'identique ceux des générations présentes, lesquels sont avant tout orientés vers toujours plus de consommation. Les moyens pratiques, économiques et politiques permettant de mettre en œuvre des «techniques écologiquement rationnelles» ne sont pas non plus précisés. Le rapport exprime une préoccupation plus qu'il ne fixe une ligne à suivre, ce qui explique sans doute qu'il ait été assez facilement accepté dans les milieux les plus divers.

Deux acceptions bien différentes du développement durable se sont néanmoins fait jour, parmi les innombrables interprétations qu'on en a proposées[16].

La première met avant tout l'accent sur la préservation des biotypes et des écosystèmes, et préfère parler de développement «soutenable» plutôt que simplement «durable». La légitimité du développement économique est alors nettement conditionnée par sa capacité à respecter l'environnement. La seconde interprétation met au contraire d'emblée l'accent sur la croissance: c'est essentiellement pour préserver ses possibilités de durée que le développement doit prendre en compte les problèmes de l'environnement. Le respect des exigences du milieu naturel n'est alors plus perçu que comme la condition nécessaire pour que la croissance se poursuive. Dans cette optique, plus que sur la notion de limites, on insiste sur celle de «cohérence» (entre les besoins économiques et les ressources naturelles globales). Cette dernière position, assez conforme, semble-t-il, à l'esprit du rapport Brundtland (qui affirme que «ce dont nous avons besoin, c'est une nouvelle ère de croissance, une croissance vigoureuse»), est bien entendu celle de la majorité des économistes, des hommes politiques et des industriels. Le point commun de ces deux attitudes, la première a priori plus sympathique que la seconde, n'en est pas moins la croyance qu'il est possible, moyennant un certain nombre de mesures, de rendre compatibles (ou de «réconcilier») la protection de l'environnement et les intérêts de l'économie.

C'est en se référant à cette seconde acception que

Michel de Fabiani, président de BP France, pouvait déclarer froidement, le 11 octobre 2001, en rendant compte des travaux des 4e Rencontres parlementaires sur l'énergie : « Le développement durable, c'est tout d'abord produire plus d'énergie, plus de pétrole, plus de gaz, peut-être plus de charbon et de nucléaire, et certainement plus d'énergies renouvelables. Dans le même temps, il faut s'assurer que cela ne se fait pas au détriment de l'environnement » (sic).

Les partisans du développement durable ont en réalité vite fait la distinction entre « soutenabilité forte », qui impliquerait qu'on laisse intact le capital naturel, et « soutenabilité faible », celle-ci amenant seulement à calculer la « rente d'exploitation » de la planète, c'est-à-dire la différence entre le prix de vente des ressources naturelles et leur coût d'exploitation, l'idée générale étant que cette différence doit être réinvestie dans du « capital de substitution ».

Parmi les tenants de l'« éco-économie », on trouve un certain nombre d'économistes réformistes comme Lester Brown, Pearce, Bishop ou Turner, selon qui l'économie marchande, fondée sur l'essor des services et le recyclage des énergies propres, pourrait à la limite devenir productrice d'un meilleur environnement[17], ou encore les auteurs du rapport « Facteur 4 » (selon lequel on pourrait dès aujourd'hui produire autant avec quatre fois moins d'énergie et de matières premières), Ernst Ulrich von Weizsäcker, Amory et Hunter Lovins. La plupart d'entre eux mettent en avant les moyens dont on dispose aujourd'hui pour consommer moins de matières premières et d'énergie tout en produisant les mêmes biens ou services. Ils misent sur des politiques publiques actives, permettant d'adopter des mesures « éco-efficientes », et une refonte des systèmes fiscaux en fonction des exigences de l'écologie. Ils sont en général favorables à des taxations diverses, à un remodelage de l'urbanisme, à une reconfiguration des moyens de production industrielle, etc. L'« éco-efficience » consisterait à réduire les pollutions et l'importance du prélèvement des ressources naturelles pour atteindre un niveau compatible avec la capacité de charge de la planète.

Les mesures proposées dans le cadre du développement durable sont donc d'abord des interdictions ou des réglementations, puis des taxations, enfin des incitations à adopter des comportements plus « écologiques ». Le problème est que toutes ces mesures additionnées ont été incapables d'empêcher la détérioration globale de la situation. Les interdictions sont rarement contraignantes, et encore plus rarement respectées, le montant des taxations ou des amendes est souvent dérisoire par rapport aux dégâts, et les comportements écologiques, si excellents soient-ils, ne suffisent pas à renverser la

tendance.

Inspiré du théorème de Ronald Coase (1960) et des théories de l'économiste A.C. Pigou, le principe pollueur-payeur, avec ses corollaires d'internalisation des coûts externes et de « vérité écologique des prix », implique que l'on taxe les pollutions d'un montant suffisant pour égaliser le dommage qu'elles ont causé (ou vont causer), ou encore que l'on autorise les pollueurs à s'entendre librement avec les futurs pollués pour négocier entre eux le montant d'une compensation acceptable. Les premières applications qui ont été faites de cette doctrine, notamment aux Etats-Unis, ne se sont guère révélées concluantes. Le principe revient en fait à instaurer un véritable marché du droit de polluer, dont les sociétés capables d'acquitter le prix de leurs pollutions seront les premières à bénéficier, alors que ce sont aussi elles qui polluent le plus. Il n'y aura donc pas moins de pollutions ; celles-ci représenteront seulement un coût que les sociétés devront intégrer dans leur budget et leurs prix de revient. Quant à la « libre négociation » censée permettre aux pollueurs et aux pollués de s'entendre sur le montant d'un juste dédommagement pour les nuisances causées par les uns et subies par les autres, il est évident qu'elle est faussée par l'emprise monétaire dont les premiers peuvent user vis-à-vis des seconds, en sorte qu'il se trouvera toujours des victimes potentielles rendues consentantes par le montant des indemnités promises. Qui peut reprocher à des paysans pauvres d'espérer faire fortune en acceptant qu'une multinationale vienne saccager leur cadre naturel de vie ?[18]

L'émission de « droits à polluer » ne peut en outre être tarifée qu'au moyen de prix fictifs, eux-mêmes fondés sur des suppositions, car il est impossible de déterminer le « prix total » d'une pollution, puisqu'on en ignore les conséquences à long terme, qui font pourtant partie de son coût. Un tel marché ne peut concerner que les effets immédiats, ponctuels, de certaines pollutions, sans prendre en compte les effets qui ne se révèlent que peu à peu et dont les pollués ne sont généralement même pas conscients eux-mêmes (l'eau polluée par les nitrates, par exemple, est aussi claire que l'eau pure), pas plus que le coût, par définition non calculable financièrement, des fonctions naturelles qui cesseront de s'accomplir en milieu pollué. Les « permis de polluer », enfin, sont totalement inadaptés pour ce qui concerne les risques technologiques majeurs ou les atteintes irréversibles à l'environnement.

Ce principe d'« économie de l'environnement » a pris son essor sur la base d'une analyse en termes de coûts et de bénéfices, la plupart des études disponibles montrant que le coût des mesures de protection de la nature est toujours inférieur à celui des dommages subis lorsqu'elles ne sont pas adoptées.

La méthode retenue est la règle de compensation énoncée en 1977 par Harwick : il s'agit d'assurer l'équité entre les générations actuelles et les générations futures en faisant en sorte que les rentes prélevées au fur et à mesure de l'épuisement des ressources — lesquelles sont égales à la différence entre le coût marginal de ces ressources et le prix du marché — soient réinvesties pour produire un capital de substitution au « capital naturel » ainsi détruit. Ce principe est conforme à la théorie classique de la croissance, qui prétend que la production peut continuer à croître quand les ressources naturelles se réduisent, à condition qu'augmente le stock de capital. C'est ce qu'on appelle la « dématérialisation du capital ». La théorie du développement durable reprend cette doctrine en laissant entendre qu'on peut toujours substituer du capital aux ressources naturelles[19]. Le développement serait d'autant plus « durable » que la « substituabilité » du capital reproductible aux ressources naturelles consommées serait plus forte. Le problème est que le patrimoine naturel et le capital financier ne sont jamais entièrement substituables. Considérer le premier comme un « capital » n'est d'ailleurs qu'un artifice de langage, car la valeur des ressources naturelles est inestimable en termes économiques : si elles sont une condition de la survie humaine, leur « prix » ne peut être qu'infini, ce qui revient à dire que leur destruction n'a pas de prix. Il n'existe pas de capital substituable pour des ressources non renouvelables.

En fin de compte, le « marché de la pollution » a donc pour conséquence d'amener les industries polluantes, non à réduire le montant de leurs émissions nocives, ici considérées comme de simples « externalités négatives », mais à intégrer dans leurs comptes les sommes allouées aux pollués potentiels, en répercutant cette augmentation sur leurs prix. C'est la raison pour laquelle le principe « pollueur-payeur », adopté dans la déclaration finale du sommet de Rio en 1992, tend aujourd'hui à céder le pas à l'organisation de systèmes de recyclage ou de consignation, et surtout à des « écotaxes », c'est-à-dire des impôts directement prélevés à la source des activités polluantes.

Les tenants du développement durable évoquent la nécessité d'adopter des mesures conservatoires ou des mesures de précaution proportionnés aux risques écologiques. Mais comment évaluer ces risques, sachant qu'en la matière l'incertitude est la règle ? Et qui va déterminer quelles mesures doivent être prises ? « Les décideurs politiques ? Ils sont dans une logique électoraliste à court terme. Les experts ? Ils sont bien souvent nommés dans des commissions inféodées au pouvoir. Les scientifiques concernés ? Ils seraient suspectés de lobbying. Les industriels ? Mais ils sont aveugles aux retombées à moyen terme de la recherche fondamentale. Et l'opinion publique est loin d'être plus éclairée, surtout

lorsqu'elle est influencée, pour ne pas dire manipulée, par des groupes de pression »[20].

La multiplication des mesures inspirées par la théorie du « développement durable » renforce en fait l'autorité des bureaucraties nationales ou internationales et le contrôle technocratique. Elle se traduit, « dans le cadre de l'industrialisme et de la logique du marché, par une extension du pouvoir technobureaucratique [...] Elle abolit l'autonomie du politique en faveur de l'expertocratie, en érigeant l'État et les experts d'État en juges des contenus de l'intérêt général et des moyens d'y *soumettre* les individus »[21]. De plus, les propositions concrètes faites dans le cadre des grandes conférences internationales sont rarement suivies d'effets, tant en raison des réticences obstinées de la grande industrie que de certains égoïsmes nationaux. C'est ainsi que les Etats-Unis, dont la consommation d'énergie par tête est à elle seule deux fois plus élevée que celle de l'Europe, restent hostiles à tout accord international sur les émissions d'oxyde de carbone (CO^2). La France, de son côté, a jusqu'à présent repoussé l'idée d'une écotaxe imposée aux industries polluantes par les institutions communautaires. Un autre exemple typique est celui de la biodiversité, qui fut l'un des mots-clés du sommet de Rio. A l'issue de cette conférence, une convention sur la biodiversité fut signée par 160 des 172 pays représentés. Une autre réunion eut ensuite lieu à Trondheim (Norvège) en mai 1993,

afin de déterminer les modalités de sa mise en œuvre. Or, les Etats-Unis ont purement et simplement refusé de signer le texte adopté à Rio sous le prétexte que les intérêts de leur industrie pharmaceutique pourraient en pâtir.

Le développement durable apparaît donc surtout comme une posture médiatique, destinée à rassurer à bon compte. Dans le meilleur des cas, il ne fait que retarder les échéances. Michel Serres compare cette écologie de type réformiste « à la figure du vaisseau courant à vingt-cinq nœuds vers une barre rocheuse où immanquablement il se fracassera et sur la passerelle duquel l'officier de quart recommande à la machine de réduire la vitesse d'un dixième sans changer de direction »[22].

Dans l'optique du développement durable, le milieu naturel de vie n'est qu'une variable contraignante, qui augmente le coût social de fonctionnement d'un système voué à la croissance infinie des produits marchands. Ce mode de développement ne remet donc nullement en question le principe d'une croissance sans fin, mais prétend seulement qu'il faut tenir compte des données de l'écologie. Il cherche à sauver la possibilité d'une croissance continue tout en affirmant rechercher les moyens qui ne la rendraient pas écologiquement catastrophique. Cette démarche s'apparente à la quadrature du cercle. Si l'on admet en effet que le développe-

ment est la cause principale de la dégradation du milieu naturel de vie, il est tout à fait illusoire de vouloir satisfaire « écologiquement » les besoins de la génération présente sans remettre en cause la nature de ces besoins et tout en permettant aux « générations futures » de satisfaire les leurs à l'identique. Comme le constate Edgar Morin, la théorie du développement durable « ne fait que tempérer le développement par considération du contexte écologique, mais sans mettre en cause ses principes ». Elle se contente, pour faire face aux problèmes, de développer « des technologies de contrôle qui soignent les effets de ces maux tout en en développant les causes »[23]. Elle s'avère ainsi particulièrement trompeuse, puisqu'elle laisse croire qu'il est possible de remédier à cette crise sans remettre en question la logique marchande, l'imaginaire économique, le système de l'argent et l'expansion illimitée de la Forme-Capital. En fait, elle se condamne à terme dans la mesure où elle continue de s'inscrire à l'intérieur d'un système de production et de consommation qui est la cause essentielle des dommages auxquels elle tente de remédier.

L'idéal d'une croissance infinie possède enfin un évident soubassement ethnocentriste. Faisant implicitement du modèle de production et de consommation occidental un modèle universel, qu'il serait possible à tous les peuples de rejoindre par « étapes », au moyen d'un certain nombre d'« ajustements structurels », elle ne fait qu'universaliser un mode de développement particulier, parfaitement situable dans l'espace (l'Occident) et le temps (la modernité). Comme l'a bien montré Serge Latouche, le développement, de ce point de vue, n'est que la poursuite de la colonisation par d'autres moyens, en même temps que le dernier en date des moyens utilisés pour convertir l'Autre au Même[24].

« Culturellement, écrit Stéphane Bonnevault, le développement n'est pas neutre. Il repose en effet sur un ensemble de croyances et de vérités sociales profondément ancrées dans l'imaginaire occidental auquel il confère une signification naturelle et universelle [...] Le processus de développement constitue un projet typiquement occidental dont les origines correspondent à l'émergence de l'économie comme catégorie centrale de la vie sociale, et dont le mécanisme fondamental est en définitive le prélèvement sur l'homme et la nature pour assurer une croissance économique infinie, considérée come intrinsèquement "bonne" et "nécessaire" [...] A travers le développement, l'hégémonie culturelle de l'Occident prend toute son ampleur au moment même où son hégémonie politique est la plus contestée »[25].

Les préoccupations écologiques se sont certes répandues dans les populations occidentales, encouragées parfois par des textes officiels mentionnant explicitement des « devoirs envers l'environnement »

(les *Umweltschutzgebot* de la Constitution bavaroise). Nous sommes aujourd'hui familiarisés avec les lampes économes, les éoliennes et les capteurs solaires, le tri des ordures et des déchets ménagers, le recyclage du papier, la suppression progressive des bouteilles et des sacs en plastique, les voitures un peu moins polluantes (introduction des pots catalytiques et de l'essence sans plomb), le co-voiturage, etc. La vogue de la nourriture «bio», elle, a moins à voir avec l'écologie qu'avec le souci de soi (on ne veut pas tant protéger la nature que «gérer» sa santé). Mais ces habitudes nouvelles n'ont qu'un effet de marge, car les problèmes s'accroissent beaucoup plus vite qu'elles ne se répandent. Tout le monde parle aujourd'hui d'écologie, mais depuis qu'on en parle la situation ne s'est pas globalement amélioré, bien au contraire. Ce qui montre qu'en dépit des beaux discours et des proclamations de principe, la logique du profit reste la plus forte.

3

Nous consommons désormais plus de ressources que nous n'en renouvelons ou en découvrons de nouvelles. Or, la demande ne cesse d'augmenter. On prévoit d'ici à 20 ans un doublement de la consommation énergétique mondiale. Comment cela serat-il possible ? Les partisans de la croissance se contentent de dire que l'intelligence humaine est

inépuisable. Ils affirment que le progrès technique permettra de résoudre les problèmes apparus à des stades antérieurs (et sous l'effet) de ce même progrès. Le progrès, en d'autres termes, serait de nature à se corriger lui-même. C'est la thèse des théoriciens de la *backstop technology* : il est inutile de se préoccuper des contraintes environnementales, car avec le progrès technique, on finira bien par trouver les moyens de développer de nouvelles ressources qui remplaceront celles qui sont en train de s'épuiser. Ce sont là autant de pétitions de principe – en même temps que la négation du célèbre théorème de Gödel, «selon lequel tout système atteint un point culminant à partir duquel les problèmes qu'il engendre ne peuvent être résolus qu'en sortant du système» (Gilbert Rist).

La notion de *décroissance* soutenable (ou de décroissance conviviale) part de ce constat très simple qu'il ne peut pas y avoir de croissance infinie dans un espace fini. C'est évidemment la notion de limite qui est ici privilégiée. Les ressources naturelles, la capacité de transformation des biotopes sont limitées. La biosphère a ses limites. De même qu'un individu qui tire la majeure partie de ses moyens de son capital, et non de ses revenus, est voué à la faillite, les sociétés qui puisent dans les ressources naturelles de la planète en considérant implicitement qu'elles sont illimitées, vont à la catastrophe : on ne peut pas indéfiniment consommer un capital non

reproductible.

L'idée de développement rejoint le principe même de l'économie capitaliste en ce sens qu'elle se fonde sur la négation de toute limite : une croissance illimitée vise à répondre à des besoins posés eux-mêmes comme illimités[26]. Or, jusqu'à présent, la croissance économique a toujours impliqué que l'on extraie une quantité croissante de ressources naturelles. L'activité économique des modernes s'est ainsi fondée sur l'idée que la nature est un bien gratuit, mais qui, au même titre que l'homme lui-même, pouvait être converti en marchandise. On n'a cessé de raisonner à partir de cette hypothèse de gratuité de la Terre, et cette gratuité était perçue comme n'ayant aucune limite. « Les richesses naturelles, écrivait naïvement Jean-Baptiste Say, sont inépuisables, car sans cela nous ne les obtiendrions pas gratuitement [sic]. Ne pouvant être multipliées ni épuisées, elles ne font pas l'objet de la science économique »[27]. Qu'ils soient libéraux, marxistes, keynésiens ou malthusiens, les économistes classiques ne sont toujours pas sortis de cette pensée du XIXe siècle qui considère que la nature est une source exploitable à merci. Kenneth Boulding disait : « Celui qui croit qu'une croissance exponentielle peut continuer indéfiniment dans un monde fini est un fou – ou un économiste » !

Pour la doctrine libérale, il n'est en dernière

instance de richesse que monétaire et marchande, et la seule mesure de cette richesse réside dans le système des prix formés sur le marché. La loi du marché, dans cette optique, est aussi valable que les lois de la physique. Elle est à elle seule capable de résoudre tous les problèmes que peut rencontrer la société. Comme toute science, l'économie « scientifique » n'a par ailleurs rien à dire sur ses finalités, sur le caractère bon ou mauvais de l'activité économique, pas plus qu'elle n'est capable de s'assigner à elle-même des limites. On pourrait dire aussi qu'elle tient pour implicitement « bon » tout moyen propre à susciter l'activité économique, à l'encourager, à la maximiser, quelles qu'en soient les conséquences. Tout possible étant tenu pour bon, il s'ensuit qu'un plus est toujours un mieux. De ce point de vue, l'énergie a la même valeur que n'importe quelle matière première, alors qu'elle est en réalité la condition nécessaire à l'obtention des autres ressources.

Dans une telle perspective, les ressources naturelles et la nature elle-même n'ont aucune valeur *intrinsèque*. Elles n'ont qu'une valeur relative à l'usage que l'on en fait, ce qui signifie qu'on peut parfaitement s'en passer dès lors qu'il est possible de suppléer artificiellement à leur disparition. Les libéraux pensent que, lorsqu'une ressource s'épuise, son prix s'élève, ce qui tend à faire diminuer la demande. L'épuisement d'une quelconque ressource n'a donc rien d'inquiétant, puisque la « main invisible » résout

le problème : le prix représentant la mesure objective de la rareté et donc de la valeur réelle de la ressource, si ce prix devient trop élevé pour les consommateurs ou les industriels, ceux-ci réorienteront leurs choix ou investiront dans de nouveaux outils de production. Mais cette théorie est inapplicable dans le cas des ressources naturelles, parce que la demande est incompressible (au regard du mode vie actuel) et que les ressources ne sont pas substituables. On se retrouve dans la situation du drogué, qui cherchera toujours à payer sa drogue quel qu'en soit le prix, car il ne peut la remplacer par rien. En outre, lorsqu'un secteur économique produit au-delà du rendement durable, investir en réaction à la hausse des prix ne fait qu'accélérer l'effondrement de l'activité[28].

C'est précisément pour sortir de ce cercle vicieux qu'un certain nombre d'économistes, de théoriciens ou de groupes écologistes proposent d'adopter une démarche alternative. Au lieu de se borner à évaluer le coût financier des risques, à déterminer des taux de pollution supportables, à multiplier les pénalités, taxations et autres réglementations, ils proposent de repenser entièrement le mode actuel d'organisation de la société, d'en finir avec l'hégémonie du productivisme et de la raison instrumentale, bref, en rompant avec la religion de la croissance et le monothéisme du marché, d'agir sur les causes plutôt que sur les effets. Ce sont les partisans de la décroissance.

La thèse de la décroissance nécessaire date au moins du début des années soixante-dix. Les premières critiques radicales de la croissance se sont fait jour à l'occasion de la Conférence des Nations-Unies sur l'environnement qui s'est tenue à Stockholm en 1972. La même année a été publié le célèbre rapport du Club de Rome sur les « limites de la croissance » (rapport Meadows), qui a suscité à l'époque de vives polémiques[29]. Durant les décennies qui ont suivi, les choses sont ensuite restées plus ou moins en l'état. Cependant, à partir des années quatre-vingt-dix, le débat a repris avec une âpreté renouvelée, du fait de l'augmentation des inégalités provoquée par la globalisation, c'est-à-dire l'extension planétaire du marché, et de l'aggravation de la situation de l'environnement.

L'idée de décroissance est aujourd'hui soutenue principalement par l'économiste et sociologue français Serge Latouche[30], par l'écologiste anglais Edward Goldsmith[31], mais aussi par le Suisse Jacques Grinevald, des Italiens comme Mauro Bonaiuti, de l'Université de Modène, etc. Elle est également défendue par des groupements et des associations comme le Réseau des objecteurs de croissance pour l'après-développement, l'Institut pour la décroissance, l'association des amis de François Partant La ligne d'horizon[32], des revues comme *L'Écologiste*,

Silence, *La Décroissance*[33], etc.

Le premier colloque international sur la décroissance, organisé par l'association La ligne d'horizon, s'est déroulé du 28 février au 3 mars 2002 à l'Unesco, sur le thème : « Défaire le développement, refaire le monde ». Il a réuni plus de 700 personnes[34]. Un autre colloque s'est tenu les 26 et 27 septembre 2003 au couvent Le Corbusier, près de Lyon, à l'initiative de l'association antipublicitaire Casseurs de pub et de la revue *Silence*. Un séminaire d'été sur le thème de la décroissance a aussi été organisé en Italie, sur le lac Trasimène, du 8 au 14 septembre 2005, à l'initiative de diverses associations, dont l'Associazione antiutilitarista di critica sociale, l'Associazione del tempo scelto, les Rete di economia solidale, etc. Parmi les intervenants figuraient Serge Latouche, Pietro Barcellona, Pasquale Serra, Claudio Bazzocchi, Mauro Bonaiuti, Davide Biolghini, Wolfgang Sachs, etc.

L'économiste roumain Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994), ancien professeur à l'Université de Vanderbilt (Tennessee), a été le premier à présenter la décroissance comme une conséquence inévitable des limites imposées par la nature. Sa thèse fondamentale est que l'activité économique est un processus destructeur de matière[35]. Georgescu-Roegen s'appuyait principalement sur le deuxième principe de la thermodynamique, la loi de l'entropie, découverte en 1824 par Sadi Carnot. L'entropie définit un processus irréversible : l'énergie mécanique utilisée par l'industrie se transforme principalement en chaleur ; cette énergie calorique, une fois dissipée, ne peut jamais redevenir une énergie mécanique. Georgescu-Roegen souligne qu'il en va de même des ressources énergétiques de la Terre, qui constituent par définition un capital limité et non renouvelable. Selon lui, toute l'économie libérale classique s'inspire du modèle de la mécanique newtonienne, qui ignore la thermodynamique et la loi de l'entropie, c'est-à-dire l'irréversibilité des transformations de matière et d'énergie. Cette économie ne fait pas la différence entre les stocks et les flux, le capital et les revenus de l'environnement. Le processus économique étant de nature entropique, la décroissance de l'activité productrice est inévitable en termes physiques[36].

La notion de croissance économique permanente, notion qui paraît aujourd'hui toute naturelle, est en fait une idée moderne. Elle a été ignorée pendant la plus grande partie de l'histoire par des sociétés humaines qui se souciaient seulement de survivre en reproduisant leurs structures sociales, tout en améliorant marginalement leurs conditions d'existence. Aujourd'hui, elle est devenue une sorte de dogme. Les hommes politiques, de droite comme de gauche, n'ont que le mot de « croissance » à la bouche. Les entreprises doivent contribuer à ce que

la croissance soit « au rendez-vous ». La « reprise de la croissance » doit permettre de résoudre le problème du chômage. L'« indice de croissance » est censé mesurer la bonne santé de l'économie, etc. Dans ces discours, la croissance n'est jamais mise en question. Elle s'impose comme une nécessité évidente, seuls pouvant diverger les avis sur les moyens de la mettre en œuvre ou d'en répartir les fruits. Tous, en d'autres termes, raisonnent à la façon de George W. Bush, qui déclarait à Silver Spring le 14 février 2002 : « Parce qu'elle est la clef du progrès environnemental […] la croissance est la solution, non le problème ». C'est en s'appuyant sur la même idée qu'un économiste comme Julian Simon a pu se risquer à prophétiser que, « d'ici un siècle ou deux, toutes les nations et la majorité de l'humanité auront dépassé le niveau de vie actuel de l'Occident » (sic)[37].

Dans la conception libérale classique, la croissance ne se caractérise pas seulement par la hausse du revenu global ou l'augmentation régulière de la production et de la consommation. Elle est aussi synonyme de bénéfices croissants, puisque le but de toute entreprise est d'augmenter sans cesse son profit. Mesurées par l'évolution du PIB (produit intérieur brut), les performances économiques sont recherchées et valorisées pour elles-mêmes. La croissance ainsi définie est donc purement quantitative et unidimensionnelle.

La théorie de la décroissance s'est précisément développée à partir d'une critique de l'instrument de mesure très imparfait qu'est le PIB. Cette critique porte principalement sur deux points. La première tient dans le constat que le PIB ne mesure la croissance économique que toutes choses égales par ailleurs. Il ne mesure nullement le bien-être ou la qualité de la vie, mais seulement la valeur ajoutée des produits et services échangés, quelle que soit la source, positive ou négative, de cet échange. Les accidents, les maladies, les catastrophes naturelles, sont comptabilisés positivement par le PIB dans la mesure où ils se traduisent par une activité économique. En France, par exemple, la tempête de décembre 1999 a contribué à une hausse de 1,2 % de la croissance. Certaines pollutions y contribuent également. Le PIB, pourrait-on dire, mesure les vivants aussi bien que les morts.

Le PIB, d'autre part, ne tient aucun compte de l'appauvrissement qui résulte de l'épuisement des ressources naturelles. Or, cet appauvrissement devrait être défalqué de son montant pour obtenir la « richesse » réelle. Dans bien des cas, on s'apercevrait que la croissance est alors nulle ou même négative, puisque toutes les matières premières et toutes les énergies naturelles consommées aujourd'hui sont nécessairement perdues pour les générations futures. Mais pour les économistes classiques, la croissance se résume dans l'augmentation du

nombre de biens et de services produits, comme si cette croissance n'impliquait pas aussi plus de matières premières et d'énergie consommées. La richesse telle que la présente le PIB n'est donc pas une richesse nette, puisqu'il faut en soustraire le prix de la dilapidation des ressources naturelles, ainsi que les « déséconomies externes » ou « externalités négatives », c'est-à-dire les coûts de toutes sortes engendrés par l'activité des agents, mais qui ne sont pas supportés par eux (pollution des rivières et des sols, émissions de gaz carboniques, etc.). Cette différence entre le PIB et la « richesse » réelle apparaît nettement dans le cas des transports : si l'on faisait payer les transports à leur prix de revient réel, en internalisant leurs coûts externes, autrement dit tous les frais directs et indirects qu'ils peuvent engendrer, il apparaîtrait très vite qu'un grand nombre d'entre eux ne sont tout simplement pas rentables. « Le problème du développement durable, écrit Alain Caillé, naît du fait que tout un ensemble de productions marchandes ne sont rentables que dans la mesure où le producteur privé prélève et dilapide gratuitement des ressources naturelles non reproductibles ou fait subir aux autres des dommages ou des pollutions pour lesquelles il ne paie rien »[38].

La croissance est bien entendu inégale : dans la période 1990-2001, 54 % pays ont connu une croissance négative. Elle s'accompagne aussi d'inégalités persistantes et qui tendent à s'aggraver. Les pays

développés consomment environ 80 % des ressources naturelles et 55 % de l'énergie finale, alors qu'ils ne représente que 20 % de la population mondiale. Un Américain moyen consomme chaque année l'équivalent de 9 tonnes de pétrole, tandis qu'un Malien n'en utilise que 21 kg. Et ce contraste est appelé à s'accentuer, puisque la part des pays développés dans la population de la planète est appelée à se réduire tandis que leur demande énergétique est au contraire appelée à s'accroître. D'après les chiffres publiés en 2003 par l'ONU, 5 % des habitants de la planète ont un revenu 114 fois supérieur à celui des 5 % les plus pauvres. Mieux encore, les 225 plus grosses fortunes du monde représentent l'équivalent des revenus des 47 % d'habitants les plus pauvres de la planète, soit 2,5 milliards d'individus[39].

La croissance n'engendre donc que très partiellement la richesse, puisque les inégalités s'accroissent, au lieu de se combler. Mais il serait tout aussi imprudent de l'associer automatiquement au bien-être et à l'emploi. L'ancienne « théorie du déversement », qui avait servi de fondement au compromis fordiste (abandon de la lutte des classes en échange d'une hausse régulière du niveau de vie), a clairement atteint ses limites. Les sociétés actuelles ne sont plus des sociétés où les richesses acquises au sommet finissaient par redescendre tout le long de la pyramide sociale, mais des sociétés « en sablier », où les pauvres sont toujours plus pauvres et les riches

toujours plus riches. Au fur et à mesure que s'affirme la baisse tendancielle du taux de profit, l'écart se creuse entre les pays riches et les pays pauvres, prisonniers du système usuraire de la dette, comme entre les couches sociales à l'intérieur de chaque pays. Dans les pays développés, le chômage a cessé d'être conjoncturel pour devenir structurel. Il atteint aujourd'hui 37 millions de personnes dans les pays industrialisés. Deux salaires sont désormais nécessaires dans la plupart des foyers, là où le salaire du chef de famille suffisait autrefois (ce qui signifie que le travail des femmes a permis au capital de faire baisser les salaires). Les classes moyennes sont elles-mêmes menacées de précarité et de paupérisation, tandis que les plus pauvres, considérés désormais comme inutiles, sont radicalement *exclus*, et non plus seulement *exploités* comme c'était le cas autrefois.

Les « objecteurs de décroissance » se réfèrent alors aux avertissements de Jacques Ellul et d'Ivan Illich et à leur critique radicale de la société de consommation. Ce qu'ils mettent en question, ce ne sont pas tant les modalités du développement que le développement lui-même. « Ce n'est pas d'abord pour éviter les effets secondaires d'une chose qui serait bonne en soi qu'il nous faut renoncer à notre mode de vie, comme si nous avions à arbitrer entre le plaisir d'un mets délicieux et les risques afférents, disait Illich. Non, c'est le mets qui est intrinsèquement mauvais, et nous serions bien plus heureux si nous nous détournions de lui. Il faut vivre autrement pour vivre mieux ».

Certes, on a parfois essayé d'introduire une nuance entre « croissance » et « développement ». C'est ainsi que, selon le Programme des Nations-Unies pour le développement (PNUD), par opposition à la croissance, notion purement quantitative, le développement pourrait aussi s'apprécier en fonction de divers critères relevant de la culture ou de la qualité de la vie (développement social, culturel, local, etc.). Cependant, dans les faits, cette distinction demeure purement sémantique. Pour la plupart des économistes, les mots « croissance » et « développement » sont synonymes. En anglais, pour évoquer le développement durable, on parle d'ailleurs aussi bien de « *sustainable growth* ». C'est que le développement implique toujours, d'une manière ou d'une autre, une croissance économique.

« Le développement économique, disait encore Ivan Illich, a toujours signifié que les gens, au lieu de faire une chose, seraient désormais en mesure de l'acheter ». Gilbert Rist, lui, le définit comme « un ensemble de pratiques parfois contradictoires en apparence qui, pour assurer la reproduction sociale, obligent à transformer et à détruire, de façon généralisée, le milieu naturel et les rapports sociaux en vue d'une production croissante de marchandises (biens et services) destinées, à travers l'échange, à

la demande solvable ». Sous-produit de l'idéologie du progrès et discours d'accompagnement de l'expansion économique mondiale, il est en fait une « entreprise visant à transformer les rapports des hommes entre eux et avec la nature en marchandises »[40] qui, comme telle, implique une véritable modification anthropologique. De cette entreprise, on l'a vu, le « développement durable » ne remet sérieusement en question aucun des principes de base. Il s'agit toujours de retirer un profit des ressources naturelles et humaines, et de réduire la dette de l'homme envers la nature à des dispositifs techniques permettant de transformer l'environnement en quasi-marchandise. Or, on ne peut faire coexister durablement la protection de l'environnement avec la recherche obsessionnelle d'un rendement toujours accru et d'un profit toujours plus élevé. Ces deux logiques sont contradictoires.

Le développement durable cherche en fait à mettre au service de la logique du capital une discipline, l'écologie, qui par nature en conteste les fondements[41]. C'est la raison pour laquelle Serge Latouche n'hésite pas à le qualifier d'« oxymore »[42]. La notion de développement durable ou de croissance soutenable apparaît ainsi comme parfaitement contradictoire aux yeux des partisans de la décroissance, selon qui c'est l'idéal même d'une croissance infinie qu'il faut récuser. « Pour sauver la planète et assurer un futur acceptable à nos enfants, conclut Latouche,

il ne faut pas seulement modérer les tendances actuelles, il faut carrément sortir du développement et de l'économicisme », affirme Serge Latouche[43].

Deux notions sont particulièrement importantes pour comprendre la nécessité de la décroissance. Il s'agit d'une part de la notion *d'empreinte écologique* et, d'autre part, de celle d'*effet-rebond*.

L'empreinte écologique (*ecological footprint*), exprimée en hectares par année, désigne la superficie productive de sol et d'eau nécessaire pour assurer la subsistance d'un individu ou d'une collectivité et pour absorber les émissions de gaz carbonique qu'il produit. Cette notion a été introduite par William E. Rees et Mathis Wackenagel dans les années quatre-vingt-dix[44]. Normalement, l'empreinte écologique individuelle ne devrait pas excéder six unités de surface dites « bio-productives ». Globalement, pourtant, l'empreinte écologique de l'humanité a augmenté de 50 % entre 1970 et 1997, soit une hausse moyenne de 1,9 % par an. Au total, depuis 1996, nous excédons de 30 % la capacité de notre planète. En 1996, l'empreinte écologique des pays de l'OCDE était de 7,22 unités de surface par personne, tandis qu'elle atteignait 12,22 unités de surface aux Etats-Unis. Cela signifie que les Etats-Unis ont une empreinte 5,6 fois supérieure à la surface biologique productive disponible. François Schneider a montré que, si tous les habitants du

globe atteignaient le même niveau de vie et consommaient autant que les Américains, non seulement les limites physiques de la planète seraient largement dépassées, mais il faudrait entre trois et sept planètes supplémentaires pour couvrir nos besoins en matières premières[45].

Encore mal connue en France, la notion d'effet-rebond, qui a été vulgarisée par des revues comme *Energy Politics* ou *Ecological Economics*, est apparue lors de la première crise pétrolière des années soixante-dix. Des chercheurs ont alors commencé à relativiser les gains obtenus par les techniques d'économie d'énergie en calculant les augmentations de consommation que ces techniques engendraient, ce qui leur a permis de définir l'effet-rebond comme « une augmentation de la consommation d'un produit ou service dû à une réduction de son prix de revient ». Le concept s'est ensuite généralisé[46].

C'est l'effet-rebond qui permet de comprendre que, chaque fois que l'on réussit à économiser de l'énergie ou des matières premières pour fabriquer un produit, l'effet positif de ce gain est annulé par l'incitation à consommer qui en résulte et par l'augmentation des quantités produites. Une voiture qui consomme moins, par exemple, incite à parcourir plus de kilomètres qu'une voiture qui consomme plus, puisqu'elle permet d'aller plus loin pour le même prix. De même, la miniaturisation des objets

électroniques stimule leur consommation, les transports rapides permettent d'entreprendre des voyages de plus en plus lointains, etc. La diminution de la consommation énergétique par unité a donc pour effet d'augmenter le volume global de consommation, d'autant que le nombre de produits fabriqués augmente lui aussi. D'un côté, on réduit la matière première nécessaire à chaque produit, mais comme de l'autre on augmente le nombre de produits fabriqués, le coût environnemental total est toujours plus élevé. C'est ainsi qu'entre 1970 et 1988, dans les pays de l'OCDE, la consommation d'énergie par unité a diminué de 25 % tandis que l'utilisation totale d'énergie augmentait de 30 % ! Un autre exemple classique est celui de l'avènement de l'informatique qui, selon certains, devait entraîner une chute brutale de la consommation de papier. C'est exactement l'inverse qui s'est produit, les internautes ayant tous acquis une imprimante personnelle pour transcrire sur papier les documents découverts en ligne. Les effets positifs résultant de l'adoption d'un certain nombre de mesures d'inspiration écologique (recours aux éoliennes, réductions d'énergie, nouvelles normes de construction des automobiles, etc.) sont eux-mêmes annulés par la croissance globale. On peut donc bien inventer des « carburants verts » pour les voitures, ou les faire marcher à l'électricité, le bénéfice qui en résultera pour l'environnement sera annulé par le fait qu'il y aura toujours de plus en plus de voitures en circulation. On retrouve ici la

notion de « contre-productivité » déjà étudiée par Ivan Illich. Mais il est important de voir que cet effet pervers est aussi, du point de vue du système économique dominant, un effet voulu, car il favorise la demande, ce qui permet d'augmenter les ventes et donc les profits.

De nombreuses objections ont été adressées à la théorie de la décroissance. Ceux qui pensent qu'on peut parvenir à une croissance infinie dans un monde fini font souvent observer que toute activité économique n'implique pas de consommation énergétique et qu'une partie non négligeable de l'économie est d'ores et déjà devenue « immatérielle » dans la mesure où elle repose sur les services, le traitement de l'information, la communication, l'électronique, etc.[47] Il n'est pas niable en effet que l'économie « immatérielle » réalise une certaine dématérialisation du capital et qu'elle favorise le développement de processus productifs « propres », caractérisés par une faible consommation de ressources naturelles et donc par une pollution réduite. Cependant, on peut se demander si les technologies nouvelles ne sont pas des compléments des technologies traditionnelles, plus qu'elles n'en représentent des substituts. « Un plus grand nombre de sociétés de logiciels ou de consultants financiers impliquera-t-il forcément une diminution de la production de voitures ou d'énergie électrique ? », demande Mauro Bonaiuti[48]. « La "nouvelle économie" est certes relativement immatérielle ou moins matérielle, écrit Serge Latouche, mais elle remplace moins l'ancienne qu'elle ne la complète. Au final, tous les indices montrent que les prélèvements continuent de croître »[49].

Mais les reproches adressés aux tenants de la décroissance ne proviennent pas seulement des milieux libéraux. L'un des traits distinctifs de l'école de la décroissance – et l'un des plus intéressants – est en effet de ne pas se borner à dénoncer la logique du système capitaliste, aujourd'hui plus que jamais dominante, mais d'étendre sa critique à toute doctrine qui trouve son fondement dans le « développement des forces productives », quelles qu'en soient les modalités. Stéphane Bonnevault rappelle ainsi que socialisme productiviste et capitalisme libéral sont « historiquement les deux variantes idéologiques d'un même projet, celui du développement des forces productrices censé favoriser la marche de l'humanité vers le progrès [...] Marxistes et libéraux adhèrent ensemble à la vision selon laquelle le développement des forces productives est *le* processus par lequel l'humanité réalise son destin »[50]. L'école rompt de ce fait avec une gauche archaïque et productiviste qui n'a pas su prendre la pleine mesure de l'époque où nous vivons. D'où les critiques qui lui sont adressées dans ce milieu[51].

Dans son numéro du 1er décembre 2003, le journal

d'extrême gauche *La Riposte* s'en prend ainsi, sous la plume de Jérôme Métellus, à l'idée de décroissance, en lui opposant le vieux rêve d'une « planification démocratique et rationnelle des ressources productives et naturelles ». La théorie de la décroissance, qualifiée d'« utopie réactionnaire » aspirant à un retour à la « bonne vieille économie précapitaliste », est assimilée aux thèses de Proudhon, accusé lui-même d'avoir voulu exprimer « les intérêts et la situation matérielle des petits artisans, commerçants et paysans »[52]. Les partisans de la décroissance se voient également reprocher, de façon très révélatrice, d'être favorables à l'économie locale et au réenracinement des communautés : « La mondialisation de l'économie, loin d'être un problème [sic], constitue une prémisse fondamentale du socialisme, lequel est complètement inconcevable sur la base de petites économies locales » !

On retrouve des arguments semblables chez tous les tenants du productivisme ou du modèle keynésien classique (augmenter la production pour augmenter les salaires et donc la consommation, ce qui favorisera le bien-être de tous), mais aussi à l'intérieur même du mouvement altermondialiste, mouvement sympathique à bien des égards, auquel il manque seulement de posséder une conception réaliste de la nature humaine et d'avoir compris que la politique ne se ramène pas à des protestations morales ou « humanitaires »[53]. Les milieux plus directement écologistes devraient évidemment être plus réceptifs à l'idée de décroissance, mais ce n'est pas toujours le cas. Les Verts se sont alliés historiquement à des partis socialistes ou sociaux-démocrates acquis au culte de la croissance et du productivisme, et de surcroît aujourd'hui de plus en plus convaincus des bienfaits de l'économie de marché (ce qui explique que, lorsque la gauche revient au pouvoir, la régression sociale n'est dans le meilleur des cas que ralentie).

Les adversaires de la décroissance arguent aussi de la situation du Tiers-monde qui, selon eux, aurait de tout évidence besoin de croissance pour sortir du « sous-développement ». Dans les pays pauvres, où la population ne mange pas toujours à sa faim, la baisse du niveau de vie apparaît comme un objectif douteux et moralement inacceptable. Comment peut-on prôner la décroissance à un moment où tant d'hommes vivent encore dans un total dénuement ? Le refus de la croissance apparaît comme un idéal de riches, à un moment où les pauvres n'aspirent qu'à cesser de l'être. Les partisans de la décroissance peuvent alors être diabolisés comme des contempteurs des aspirations légitimes du Tiers-monde.

Cette critique a ceci d'intéressant qu'on la trouve aussi bien dans certains milieux altermondialistes ou d'extrême gauche – qui stigmatisent aussi la sympathie des partisans de la décroissance pour les

sociétés traditionnelles, leur défense de la cause des peuples, leur volonté de « permettre aux pays du Sud de renouer avec leurs traditions » – que dans les milieux les plus libéraux. Les grandes institutions mondiales, appuyées par les sociétés multinationales, sont les premières à raisonner comme si le modèle occidental était un modèle exportable dans le monde entier. Toutes ces critiques reposent en fait sur l'idée que le développement est le seul moyen pour les pays du Tiers-monde de « s'en sortir ».

Outre que la décroissance devra bien entendu être d'abord mise en œuvre dans les pays occidentaux, car « l'après-développement est nécessairement pluriel » (Latouche), il est aisé de répondre à cet argument que le développement ne permettra jamais au Tiers-monde de s'en sortir, et que c'est au contraire depuis qu'il cherchent à se « développer » que les « pays pauvres » accumulent les « retards » et voient leur situation globale se dégrader. La pauvreté du Tiers-monde, en d'autres termes, ne résulte pas d'un développement insuffisant, mais bel et bien de son insertion dans le système du développement. Elle est dans une large mesure le résultat de l'organisation actuelle du monde, des capacités prédatrices du système capitaliste et de la division internationale du travail.

On croit que les populations du Tiers-monde vivaient, avant l'époque de l'industrialisation et du

« développement », dans des conditions encore plus misérables qu'aujourd'hui. Mais c'est le contraire qui est vrai. Les récits des premiers voyageurs en terres lointaines (Mungo Park, Poncet et Brevedent, etc.) concordent sur l'absence de misère, l'abondance matérielle relative et la bonne santé physique qui étaient la règle dans la plupart des sociétés traditionnelles. Tout comme la paysannerie européenne, celles-ci produisaient l'essentiel de ce qu'elles consommaient et se suffisaient à elles-mêmes. De plus, la notion même de « pauvreté » n'avait absolument pas le sens économique que lui donne la modernité marchande. Le mot « pauvre » n'existe tout simplement pas dans la plupart des langues africaines – son équivalent le plus proche est « orphelin ». Les hommes des sociétés traditionnelles possédaient peu de choses, mais ne se considéraient pas comme « pauvres », d'autant qu'ils étaient tous insérés dans un réseau de relations sociales, de communautés organiques et de familles élargies structurées en clans. L'économie étant « encastrée » (Karl Polanyi) dans les relations sociales, toutes les fonctions que l'on regarde de nos jours comme des fonctions économiques étaient regardées comme des fonctions sociales non monétisables. Le PNUD définit aujourd'hui la pauvreté humaine comme un ensemble de manques. Mais en réalité, la pauvreté n'est pas fondamentalement de l'ordre du manque, pas plus qu'elle n'exprime un rapport entre une certaine somme de besoins et les moyens de les satis-

faire, elle est un rapport entre les hommes. « La pauvreté est un état social, et comme tel une invention de la civilisation », écrit Marshall Sahlins[54]. La pauvreté au sens moderne du terme est au contraire une situation économique (la pauvreté monétaire, caractérisée par la faiblesse du revenu) qui entraîne une dévalorisation sociale. Elle ne peut donc se comprendre qu'en termes d'anomie (Durkheim) et d'exclusion. Ce sont les sociétés riches, dites d'abondance, qui sont le plus gouvernées par la notion de rareté.

Le développement, comme l'a bien montré Edward Goldsmith, ne crée pas la richesse, mais la pauvreté. Dans le Tiers-monde, il implique l'entrée dans le système de la division internationale du travail (en vertu de la théorie de l'« avantage comparatif » de Ricardo), dont les conséquences sont l'appauvrissement des marchés intérieurs du fait de la priorité donnée aux exportations, la fragilité économique et la dépendance par rapport aux cours mondiaux, la disparition des cultures paysannes et l'épuisement des cultures vivrières (principale cause des famines), l'endettement permanent, l'urbanisation sauvage, etc. Le revenu global des 20 % d'habitants les plus pauvres de la planète a diminué de plus de la moitié entre 1960 et 1977. En Indonésie, la pauvreté a augmenté de 50 % depuis 1997. En Russie, elle est passée de 2,9 à 32,7 % entre 1966 et 1998. Encourager les pays du Tiers-monde à « rattraper leur retard », c'est-à-dire à s'endetter pour se « développer » et à se développer pour pouvoir consommer plus, a pour seul résultat de rendre ces pays plus dépendants, plus vulnérables et plus pauvres.

4

« Tout le problème, écrivent Bruno Clémentin et Vincent Cheynet dans la revue *Silence*, consiste à passer d'un modèle économique et social fondé sur l'expansion permanente à une civilisation » sobre « dont le modèle économique a intégré la finitude de la planète ». Certes, mais comment ? Car c'est une chose de souhaiter la disparition de la publicité, la fin des grandes surfaces au profit des commerces de proximité, la promotion des produits locaux à la place des produits importés, la suppression de l'agriculture intensive et des emballages jetables, l'extension des transports en commun, la redéfinition et le partage du travail, etc., mais c'en est évidemment une autre de savoir comment tout cela peut être réalisé.

Beaucoup d'« objecteurs de croissance » plaident en faveur de micro-sociétés autonomes se suffisant le plus possible à elles-mêmes[55]. La relocalisation de la production est aussi l'un des thèmes centraux de la bio-économie. Pour Pierre Rahbi, l'une des figures

de l'écologie en France, « il faut se remettre à produire au plus près des lieux de consommation ». Relocaliser, cela signifie produire localement l'essentiel des produits servant à satisfaire les principaux besoins d'une population, à partir d'entreprises locales financées par une épargne collectée elle aussi localement. Parallèlement, un autre objectif essentiel serait de rendre aux usagers la maîtrise de leurs usages. Les usagers, aujourd'hui, pensent exclusivement leurs usages en termes de besoins, qu'il leur faut résoudre en dépensant les salaires qu'ils ont gagnés. Leur rendre la maîtrise de leurs usages consisterait à leur permettre de tirer directement leur revenu (et non plus leur salaire) de la masse des produits et services disponibles. C'est le fondement du distributisme.

De telles propositions peuvent donner à réfléchir. Il faut bien reconnaître, cependant, qu'elles sont souvent présentées d'une manière assez floue. Serge Latouche écrit par exemple qu'une politique de décroissance « pourrait consister d'abord à réduire, voire à supprimer, le poids sur l'environnement des charges qui n'apportent aucune satisfaction »[56]. Le problème est que la satisfaction est une notion très subjective. Beaucoup de gens trouvent apparemment très « satisfaisant » ce que d'autres considèrent comme de nature à n'apporter aucune véritable satisfaction ! Latouche cite aussi « la remise en question du volume considérable des déplacements d'hommes et de marchandises sur la planète », et l'abandon de la politique d'obsolescence programmée des produits qui n'a d'« autre satisfaction que de faire tourner toujours plus vite la mégamachine infernale »[57]. On en est bien d'accord. Mais comme le système capitaliste n'acceptera évidemment jamais de telles mesures, qui équivalent pour lui à voir diminuer ses profits, on peut se demander quelle type d'autorité pourra les mettre en œuvre ou les imposer. La mise en place d'un système économique qui n'exigerait pas une croissance perpétuelle de la consommation semble aujourd'hui inimaginable. Qui pourrait s'en charger ? Et comment pareil système s'imposerait-il à l'échelle planétaire, ou tout au moins continentale, ce qui est l'une des conditions de son fonctionnement ?

Serge Latouche affirme par ailleurs que décroissance « ne signifie pas nécessairement récession », ni même « croissance négative »[58]. N'est-ce pas jouer avec les mots ? A l'heure actuelle, il est évident qu'une baisse de la consommation, doublée d'une diminution des déplacements d'hommes et de marchandises, se traduirait par un affaiblissement correspondant du commerce mondial, en même temps que par une hausse du chômage et par l'impossibilité de maintenir les programmes sociaux aujourd'hui en vigueur. La récession est génératrice de chômage et de paupérisation. Il y a donc de bonnes chances qu'un recul annuel permanent de

la croissance entraîne, dans les conditions présentes, un véritable chaos social. La désindustrialisation récente de la Russie (qui a réduit de 35 % ses émissions de gaz à effet de serre depuis la chute du Mur de Berlin) s'est surtout traduite par une désagrégation du tissu social et un appauvrissement général des masses.

La décroissance, disent ses partisans, sera atteinte par une modération de notre mode de vie. Oui, mais comment y parvenir ? La question se pose à la fois du point de vue anthropologique et du point de vue politique. S'il est vrai que l'homme n'aspire pas forcément au « toujours plus » – et qu'il est parfaitement capable de faire la différence entre *plus* et *mieux* –, il n'en suit pas qu'il accepte un moins qui lui apparaîtra inévitablement comme la perte d'un acquis. Autant on se passe aisément de ce qu'on ne connaît pas, autant il est plus difficile de se passer de ce qu'on connaît ou de ce qu'on a connu. Nos ancêtres ne se plaignaient pas de leur mode de vie, qui paraît pourtant peu supportable à beaucoup de nos contemporains. Le capitalisme n'a pas inventé le désir de posséder ni la propension des hommes à rechercher ce qui leur coûte le moins d'efforts, leur rapporte le plus de plaisir (autre notion subjective) et les incite à dépenser du temps et de l'argent pour des consommations inutiles ou « irrationnelles ». Il a seulement utilisé, renforcé et, surtout, légitimé de tels comportements en les présentant comme à la

fois positifs et normaux. Alors que la morale sociale des sociétés traditionnelles tendait à condamner la recherche du « superflu », cette même recherche est aujourd'hui encouragée partout : tendanciellement, le superflu devient le nécessaire, voire l'essentiel. Latouche remarque à juste titre que les drogués sont les plus chauds défenseurs de leur drogue. Le problème est qu'en matière de consommation, les « drogués » sont très majoritaires. Ceux qui y ont accès à n'ont pas l'intention d'y renoncer, et ceux qui n'y ont pas accès rêvent le plus souvent d'y accéder. « Même les riches des pays riches aspirent à consommer toujours plus », reconnaissent Bruno Clémentin et Vincent Cheynet. Et cette aspiration n'est pas *seulement* induite par l'idéologie dominante et le conditionnement publicitaire.

Bruno Clémentin et Vincent Cheynet rallieraient difficilement l'opinion autour d'un programme qu'ils énoncent en ces termes : « Le réfrigérateur serait remplacé par une pièce froide, le voyage aux Antilles par une randonnée à vélo dans les Cévennes, l'aspirateur par le balai et la serpillière, l'alimentation carnée par une nourriture quasiment végétarienne, etc. » De même, un slogan tel que : « Demain, vous aurez moins et vous partagerez plus » suscitera difficilement l'enthousiasme des masses. L'appel à l'« économie économe », à la « frugalité » ou à la « simplicité volontaire » est très sympathique, mais il ne peut aujourd'hui inspirer que des comporte-

ments individuels. A l'échelle de la société globale, il a toutes chances de rester un vœu pieux. Comment faire revenir une population qui n'aspire qu'à consommer à des mœurs « frugales », sachant de surcroît que le modèle n'est viable que s'il est généralisé ?

Les tenants de la décroissance la présentent, il est vrai, non comme un idéal à atteindre, mais comme une perspective inéluctable. Face aux objections, ils ont souvent tendance à adopter une pose prophétique et apocalyptique : « De toute façon, on n'a pas le choix. C'est la décroissance ou la mort ! » C'est peut-être vrai, mais cela ne fait pas un programme.

Latouche en tient pour la pédagogie des catastrophes : « Les catastrophes sont notre seule source d'espoir, car je suis absolument confiant dans la capacité de la société de croissance à engendrer des catastrophes »[59]. C'est en effet probable. L'emballement de la « mégamachine » ne peut finir qu'en catastrophe, et cette catastrophe résulte de la logique même de la Forme-Capital : le système de l'argent périra par l'argent. Mais annoncer des « catastrophes » n'est à bien des égards qu'un procédé rhétorique, car rien ne dit qu'une catastrophe aboutira à autre chose qu'à un résultat… catastrophal. L'histoire montre que les catastrophes ont rarement des vertus pédagogiques et qu'elles engendrent le plus souvent des crises sociales, des dictatures et des conflits meurtriers.

Mauro Bonaiuti est sans doute plus réaliste quand il écrit : « Le projet d'une économie soutenable requiert plutôt une révision profonde des préférences et de la façon de concevoir la production de la valeur économique. Elle doit produire des revenus tout en utilisant moins de matière et d'énergie. En effet, une politique écologique basée uniquement sur une forte réduction de la consommation créerait (au-delà d'un problème échec final), *vu la distribution actuelle des préférences*, une forte réduction de la demande globale et donc une augmentation importante du chômage et du malaise social […] Il nous faut donc miser sur une distribution différente des préférences afin qu'à la décroissance des quantités physiques produites ne corresponde pas nécessairement une décroissance de la valeur de la production. Cela implique évidemment une transformation profonde de l'imaginaire économique et productif »[60].

C'est en effet là le point-clé. Dans l'état actuel des choses, l'impératif de décroissance doit d'abord être un mot d'ordre d'hygiène mentale : l'écologisme commence avec l'écologie de l'esprit. Il faut lutter contre la désymbolisation de l'imaginaire, qui vise à supprimer tout ce qui pourrait faire obstacle entre le « désir » et la consommation. « Aménager la

décroissance signifie renoncer à l'imaginaire économique, c'est-à-dire à la croyance que *plus* égale *mieux* »[61]. Il ne s'agit donc pas de nier l'utilité relative du marché ni la fonction incitative de la recherche de profit, mais de sortir mentalement d'un système dont le marché et le profit sont les uniques fondements. Il s'agit de cesser de regarder la croissance comme une fin en soi. Il s'agit de remettre l'économique à sa place, et avec lui l'échange marchand, le travail salarié et la logique du profit. Latouche dit très justement : « Pour concevoir la société de décroissance sereine et y accéder, il faut littéralement sortir de l'économie. Cela signifie remettre en cause sa domination sur le reste de la vie, en théorie et en pratique, mais surtout dans nos têtes ». Cette « décolonisation de l'imaginaire » implique tout un travail de pédagogie et de formulation théorique, indépendamment des « catastrophes » à venir dans un avenir plus ou moins proche.

Mais cela implique aussi de sortir des formulations purement morales. Quand Latouche écrit : « L'altruisme devrait prendre le pas sur l'égoïsme, la coopération sur la compétition effrénée, le plaisir du loisir sur l'obsession du travail, l'importance de la vie sociale sur la consommation illimitée, le goût de la belle ouvrage sur l'efficience productiviste, le raisonnable sur le rationnel, etc. »[62], on ne peut évidemment que l'approuver. Ce ne sont là, cependant, que des pétitions de principe. C'est particulièrement évident avec une formule comme « l'altruisme devrait prendre le pas sur l'égoïsme », car la vérité est qu'il y a probablement beaucoup plus d'égoïstes que d'altruistes dans toute société réelle. Cela ne signifie pas que l'homme n'est pas capable d'altruisme, ni qu'il est « mauvais » par nature. Par nature, il n'est ni « bon » ni « mauvais ». Il est seulement capable d'être l'un et l'autre, ce qui fait de lui un être risqué, imprévisible, et donc dangereux. Plutôt que d'en rester à un précepte moral (« l'altruisme devrait prendre le pas sur l'égoïsme »), qui a toutes chances de n'être pas entendu, il vaudrait mieux examiner comment on peut parvenir à une situation qui, concrètement, valoriserait l'altruisme et dévaloriserait l'égoïsme comme attitude générale devant la vie. On passerait alors de la morale à la politique, tout en se fondant sur une anthropologie réaliste. Pour le dire autrement, le problème n'est pas qu'aujourd'hui les comportements soient le plus souvent égoïstes (il y a toutes chances qu'ils l'aient toujours été). Le problème est que nous vivions dans une société où, malgré les gloses convenues sur les « droits de l'homme » et la vulgate « humanitaire », tout est fait concrètement pour encourager et légitimer de tels comportements. On ne rendra pas tous les hommes altruistes. Mais on peut tenter d'en finir avec une idéologie dominante qui fait inéluctablement des comportements égoïstes (individuels ou collectifs) les comportements les plus naturels qui soient, parce qu'elle se fonde sur une anthropologie

dans laquelle l'homme, porté par nature à toujours rechercher son meilleur intérêt, est défini comme un être entièrement gouverné par l'axiomatique de l'intérêt.

Edward Goldsmith estime qu'en réduisant de 4 % par an durant trente ans la production et la consommation, nous aurions une chance d'échapper à la crise globale. « Avec un minimum de volonté politique », précise-t-il[63]. Ce « minimum » est évidemment une litote. La question posée n'est alors plus celle de l'écologie, mais celle du politique et de ce qui lui reste de capacité d'action face à la toute-puissance des marchés financiers, des multinationales et des pouvoirs d'argent. Beaucoup soulignent à juste titre que seul le politique peut « réencastrer » de façon satisfaisante l'activité économique dans la vie sociale, mais la question du régime propre à effectuer cette tâche est rarement posée. Du coup, certains s'inquiètent d'un régime autoritaire qui restreindrait arbitrairement la liberté de consommer et d'entreprendre. On agite même le spectre d'un improbable « écofascisme autoritaire ». Sur ce point, il n'est pas difficile de répondre que ce qu'on peut en fait le plus redouter, ce n'est pas l'avènement d'un « fascisme vert », mais bien plutôt l'instauration de régimes despotiques qui chercheraient à se légitimer par leur volonté de maintenir à tout prix le niveau de vie des sociétaires, fût-ce au risque d'une nouvelle guerre mondiale. Hubert Védrines, ici, n'a pas tort lorsqu'il remarque : « Les gens seraient peut-être prêts à soutenir n'importe quel pouvoir qui prétendrait perpétuer notre mode de vie et de consommation par des mesures autoritaires, notamment en matière d'énergie »[64]. Les mots de l'ancien président américain George Bush (père) sont révélateurs : « Notre niveau de vie n'est pas négociable ». C'est l'attitude qu'avait également adoptée Bill Clinton pour expliquer son refus de signer le protocole de Kyoto : « Je ne signerai rien qui puisse nuire à notre économie ». Si pour les Américains, le niveau de vie n'est pas négociable, cela signifie que tout doit être mis en œuvre pour le préserver, quelles qu'en soient les conséquences. Ainsi se dessine à l'horizon un univers de plus en plus invivable, où tous les marchés possibles seraient peu à peu saturés, malgré l'invention permanente de nouveaux gadgets, et où la croissance deviendrait toujours plus coûteuse, au point que des guerres pourraient être « raisonnablement » envisagées pour pallier à la baisse tendancielle du taux de profit.

Mais la question de la mise en œuvre proprement politique d'une véritable décroissance reste posée. Est-il possible d'amener à la « simplicité volontaire » sans porter atteinte aux libertés ni sortir d'un cadre démocratique ? Et si l'on ne peut ni imposer la décroissance par la force ni convertir la majorité de la population à la « frugalité » par les vertus de la seule persuasion, que reste-t-il ? La théorie de la

décroissance reste trop souvent muette sur ce point.

La perspective générale, elle, n'en est pas moins plus pressante que jamais. Serge Latouche cite à ce propos un beau texte de Kate Soper : « Ceux qui plaident pour une consommation moins matérialiste sont souvent présentés comme des ascètes puritains qui cherchent à donner une orientation plus spirituelle aux besoins et aux plaisirs. Mais cette vision est à bien des égards trompeuse. On pourrait même dire que la consommation moderne ne s'intéresse pas suffisamment aux plaisirs de la chair, qu'elle ne se préoccupe pas assez de l'expérience des sens, qu'elle est trop obsédée par toute une série de produits qui filtrent les gratifications sensorielles et érotiques et nous en éloignent. Une bonne partie des biens qui sont considérés comme essentiels pour un niveau de vie élevé sont plus anesthésiants que favorables à l'expérience sensuelle, plus avares que généreux en matière de convivialité, de relations de bon voisinage, de vie non stressée, de silence, d'odeur et de beauté […] Une consommation écologique n'impliquerait ni une réduction du niveau de vie, ni une conversion de masse vers l'extra-mondanéité, mais bien plutôt une conception différente du niveau de vie lui-même ».

*

Le XXe siècle, dans les pays occidentaux, a aussi été celui de la quasi-disparition de la culture paysanne, reconvertie en objet de la culture du souvenir, et de la condensation du monde dans un vaste système d'artificialité, véritable révolution silencieuse dont on est loin d'avoir encore mesuré toute la portée. La majorité de la population mondiale vit aujourd'hui en zone urbaine, contre 14 % seulement en 1900. Cette quasi-disparition de la paysannerie a radicalement modifié le rapport de l'homme à son milieu naturel de vie, lui faisant perdre de vue l'interdépendance de toutes les composantes de la biosphère. La vie est devenue de façon de plus en plus exclusive une affaire d'artifices, conférant ainsi l'illusion de pouvoir exister hors-sol, sans plus devoir se soucier des équilibres naturels. L'« humanisation » a dans le même temps, singulièrement depuis Kant, été posée comme synonyme d'un « arrachement à la nature » (plus l'homme s'artificialise, plus il est censé s'émanciper et devenir lui-même). Avec la recherche de la croissance à tout prix, le progrès « prométhéen » de l'humanité s'est identifié à l'augmentation de la production, sans considération des destructions infligées à cet environnement qui, pour l'homme, ne signifiait existentiellement plus rien.

La montée de l'obésité dans les pays occidentaux a valeur de symbole. C'est toute la société occidentale qui est devenue obèse par boulimie de consommation et de profit. L'objectif de la Forme-

Capital est l'accumulation illimitée du capital, conçue comme une valeur en soi qui dévalorise toutes les autres. Son moteur est l'idéal délirant de l'expansion indéfinie, de l'illimitation du *Gestell*, qui est à l'œuvre dans la logique économique et marchande. C'est à cette *hubris* que l'écologie oppose la *phronèsis*, la vertu de prudence qui aspire à l'équilibre harmonieux. Entre 1950 et aujourd'hui, le commerce international a été multiplié par 18, et la croissance économique a été plus forte que celle enregistrée depuis les débuts de l'histoire humaine. Si une telle croissance engendrait mécaniquement le bien-être, on vivrait aujourd'hui au paradis, ce qui est loin d'être le cas. La planète devient chaque jour plus laide, plus pauvre, plus uniforme. Elle se transforme en un vaste dépôt d'ordures où l'air, au sens propre du terme, devient irrespirable.

Nietzsche, dans un passage fameux, entendait expliquer « comment le monde vrai est devenu une fable ». Nous vivons dans cette fable, qui se prétend plus réelle que le réel, et croit même pouvoir s'instituer comme correspondant à l'avènement du « royaume du réel ». Une telle évolution n'a pas été le fait du hasard. Bernard Guibert observe très justement que « l'économie n'aurait pas été "désencastrée" du social si notre imaginaire occidental n'avait pas été "colonisé" par le fétichisme du capital et si nos mots n'avaient pas reçu de ce fétichisme la catastrophique efficacité performative qui accable le Tiers-monde de notre "développement" »[65].

L'homme de l'Antiquité voulait avant tout vivre en harmonie avec la nature. On sait par quel retournement cet idéal s'est effondré. Dans un premier temps, le christianisme, faisant du monde un objet créé par Dieu, l'a vidé du même coup de sa dimension de sacré intrinsèque. Le monde devient alors un simple décor, un lieu d'existence passager, une vallée de larmes qui ne peut plus valoir par elle-même (« Maudit soit le sol à cause de toi ! », Gen. 3,17). L'homme n'est plus pris dans un rapport de co-appartenance avec l'être du monde. Le cosmos ne constitue plus un *modèle*. La Bible a fait de l'homme son propriétaire, ou du moins son usufruitier : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et dominez-la » (Gen. 1,28). Pour le christianisme, écrit Clive Ponting, « la nature n'est pas perçue comme sacrée. Elle est ouverte à l'exploitation humaine en dehors de tout critère moral »[66]. Deuxième étape : avec Descartes, le « désenchantement » du monde se fait radical. Le monde devient un pur objet inanimé, dépourvu d'âme, de finalité et de sens, un simple réservoir de ressources que l'homme peut arraisonner et s'approprier à sa guise, pour devenir « maître et possesseur de la nature ». L'environnement est ainsi totalement livré au déchaînement de la « raison » et à l'exploitation utilitaire. Avec l'entrée dans l'ère moderne, enfin, qui généralise l'idéologie du progrès et l'axiomatique de l'in-

térêt, le profit devient la loi universelle. Parallèlement, le dogme de la « main invisible » et de l'« harmonie naturelle des intérêts » soutiennent l'anthropologie individualiste des Lumières. Tous les rapports sociaux se « réifient » et se transforment en marchandises. Le pillage et la dévastation de la planète sont rendues possible par le développement de la technoscience.

Au travers de l'interrogation sur le sens de la croissance, c'est évidemment toute la question de la nature humaine, du rapport de l'homme à la nature et des finalités de la présence humaine au monde qui est posée. L'écologisme ne saurait donc faire l'économie d'une anthropologie, qui conditionne elle-même ce que l'on peut attendre d'une politique. Alain Caillé n'a pas tort, de ce point de vue, de dire que l'écologisme ne dépend pas uniquement d'arguments économiques ou scientifiques, mais qu'il « engage des choix éthiques et métaphysiques »[67].

Dans la mesure même où il entend rompre avec toute forme de dévastation de la nature et de fuite en avant dans le productivisme, l'écologisme implique une rupture radicale avec l'idéologie des Lumières, c'est-à-dire l'idéologie de la *modernité*, dont le moteur a été la croyance au progrès, la volonté d'arraisonnement du monde et toute cette tradition qui, en dépit de ses contrastes, proclame en diverses guises que la biosphère n'a aucune valeur

en elle-même – ou qu'elle n'en acquiert une qu'après avoir été artificiellement transformée par une humanité désireuse d'en faire le moyen de sa puissance et de son « bonheur ». Or, même si l'on peut s'interroger rétrospectivement sur la compatibilité des aspirations du mouvement ouvrier et du socialisme en général avec l'héritage des Lumières –, c'est de cette idéologie qu'est sortie la gauche classique de l'époque moderne. Les écologistes, qui continuent le plus souvent de se situer à gauche, et qui ont bien le droit de le faire, doivent donc réaliser que la gauche dont ils se réclament est nécessairement très différente de celle qu'a engendrée la pensée des Lumières. Ils doivent de ce fait regarder d'une autre façon les penseurs de droite qui, souvent avant eux, ont également dénoncé l'idéologie des Lumières, étant entendu que les hommes de droite doivent, de leur côté, porter eux aussi un autre regard sur cette autre gauche. Cela implique, de part et d'autre, une prise de conscience de l'émergence d'un paysage idéologique complètement nouveau, qui rend les anciens clivages obsolètes et a pour conséquence d'inévitables convergences. Pour le dire en d'autres termes, une gauche socialiste qui aurait su en finir avec le « progressisme » serait aujourd'hui le partenaire absolument naturel d'une droite qui, de son côté, aurait su rompre avec l'autoritarisme, la métaphysique de la subjectivité et la logique du profit.

Alain de BENOIST

1. « Que s'est-il passé au XXe siècle ? En route vers une critique de la raison extrémiste », conférence inaugurale, chaire Emmanuel Lévinas, Strasbourg, 4 mars 2005.

2. Cf. Hervé Le Treut et Jean-Marc Jancovici, *L'effet de serre. Allons-nous changer le climat ?*, Flammarion, Paris 2004 ; Jean-Michel Valantin, « Le réchauffement climatique : une menace stratégique mondiale », in *Diplomatie magazine*, juin-juillet 2004 ; Jacques Grinevald, « L'effet de serre de la biosphère. De la révolution thermo-industrielle à l'écologie globale », in *Stratégies énergétiques/Biosphère et société*, 1, pp. 9-34. Cf. aussi les deux numéros spéciaux sur les changements climatiques publiés par la revue *The Ecologist* en mars 1999 et novembre 2001.

3. Ces chiffres figurent dans le dernier rapport (2001) du Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat (GIEC). Cf. Frédéric Lasserre, « L'impact géopolitique des changements climatiques. L'expérience canadienne », in *Diplomatie magazine*, juin-juillet 2004.

4. Cf. Daniel Glick, « Le grand dégel », in *National Geographic-France*, octobre 2004.

5. Cf. Andrew C. Revkin, « Global Warming Is Expected to Raise Hurricane Intensity », in *Los Angeles Times*, 30 septembre 2004.

6. Cf. François-Xavier Albouy, *Le temps des catastrophes*, Descartes & Cie, Paris 2002.

7. On a actuellement identifié environ 1,4 million d'espèces animales et végétales vivant sur Terre (dont 751 000 espèces d'insectes), mais certains auteurs n'hésitent pas à multiplier ce chiffre par 10, par 50 ou même par 100. L'estimation est d'autant plus difficile que la définition du terme est en partie arbitraire (la limite entre espèce et sous-espèce varie selon les classes d'êtres vivants). On estime par ailleurs que 99 % des espèces ayant existé dans le passé ont aujourd'hui disparu. L'extinction des espèces est donc un phénomène normal, mais l'action de l'homme sur le milieu naturel en accélère très artificiellement le rythme. Dans l'un de ses derniers livres, *The Diversity of Life* (Belknap Press, Harvard 1992, trad. fr. : *La diversité de la vie*, Odile Jacob, Paris 1993), Edward O. Wilson estime que l'homme fait actuellement disparaître chaque année entre 27 000 et 63 000 espèces différentes. La perte de diversité génétique est également sensible chez les races domestiques : en moins de deux siècles, sept races de bovins ont entièrement disparu en France, tandis qu'une centaine d'autres sont menacées d'extinction en Europe. Le même phénomène, quoique moins spectaculaire, s'observe aussi dans le règne végétal du fait de la standardisation des méthodes d'agriculture. Sur la diversité génétique, cf. Bryan G. Norton, *Why Preserve Natural Variety ?*, Princeton University Press, Princeton 1987 ; Edward O. Wilson et F.M. Peter (ed.), *Biodiversity*, National Academic Press, Washington 1988 ; Edward O. Wilson, *L'avenir de la vie*, Seuil, Paris 2003.

8. Cf. E. Matthews et al. *Pilot Analysis of Global Ecosystems. Forest Ecosystems*, World Resources Institute, Washington 2000.

9. Cf. Aline Fauvarque, « Quand les derricks s'arrêteront », in *Valeurs actuelles*, Paris, 2 juin 2005, pp. 40-46.

10. Cf. les informations disponibles sur le site <oleocene.org>

11. Cf. Vandana Shiva, *la guerre de l'eau*, Parangon, Paris 2003.

12. Australian Associated Press, 18 novembre 2004.

13. Cf. Ignacy Sachs, *L'écodéveloppement*, Syros, Paris 1993. L'expression d'« écodéveloppement » avait toutefois déjà été utilisée lors de la conférence de l'ONU sur l'environnement tenue à Stockholm en 1972.

14. Sur cette Conférence des Nations-Unies pour l'environnement et le développement (CNUED), cf. René Coste et Jean-Pierre Ribaut, *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio*, Centurion, Paris 1993.

15. Le rapport porte le nom de la Norvégienne Gro Harlem Brundtland, nommée à la même époque présidente de la Commission du développement durable des Nations-Unies. Son texte a été publié : *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987 (trad. fr. : *Notre avenir à tous*, Éditions du Fleuve, Montréal 1987).

16. En 1989, John Pessey, de la Banque mondiale, recensait déjà 37 acceptions possibles. François Hatem, à la même époque, n'en

énumérait pas moins de 60!

17. Cf. Lester Brown, *Eco-economy*, W.W. Norton, New York 2001. Sur l'hypothèse d'un «verdissement» du productivisme technologique et l'apparition d'un «capitalisme vert», cf. Denis Duclos, «La nature: principale contradiction culturelle du capitalisme?», in *Actuel Marx*, 2e sem. 1992, pp. 41-58.

18. Le California Waste Management Board, bureau californien chargé de la gestion des déchets, avait payé il y a quelques années à une société de conseil de Los Angeles, Cerrel Associates, une somme d'un million de dollars pour déterminer la population de la planète qui, moyennant quelques dédommagements financiers, «s'opposerait le moins à l'utilisation indésirable de la terre», formule «politiquement correcte» pour désigner le dépôt des déchets toxiques.

19. «Il n'y a en principe aucun problème, écrit R.M. Solow, le monde peut aller de l'avant sans ressources naturelles» («Intergenerational Equity and Exaustible Resources», in *Review of Economic Studies*, 1974, p. 11).

20. «Doit-on craindre un déclin de l'économie mondiale», texte en ligne.

21. André Gorz, «L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation», in *Actuel Marx*, 2e sem. 1992, p. 17.

22. Michel Serres, *Le contrat naturel*, Flammarion, Paris 1992, p. 56.

23. Edgar Morin, *La vie de la vie*, Seuil, Paris 1980, p. 95.

24. Cf. Serge Latouche, *Faut-il refuser le développement? Essai sur l'anti-économique du Tiers-monde*, PUF, Paris 1986; *L'occidentalisation du monde*, Découverte, Paris 1989; Serge Latouche, Samir Amin et Alain Lipietz, «Trois auteurs en quête du Tiers-monde», in *Cosmopolitiques*, Paris, 1986. «Entreprise agressive envers la nature comme envers les peuples, souligne Latouche, [le développement] est bien, comme la colonisation qui le précède et la mondialisation qui le poursuit, une œuvre à la fois économique et militaire de domination et de conquête […] Le développement a été et est l'occidentalisation du monde» (*Survivre au développement. De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Mille et une nuits, Paris 2004. p. 29). Cf. aussi Gilbert Rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1996. «Le développement, écrit de son côté Bernard Hours, se présente comme un remarquable outil de néocolonisation de par sa dimension de pédagogie qui suppose aide et assistance» (*Domination, dépendances, globalisation. Tracés d'anthropologie politique*, L'Harmattan, Paris 2002, p. 66).

25. Stéphane Bonnevault, *Développement insoutenable. Pour une conscience écologique et sociale*, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges 2003, p. 33, 39 et 197. Cf. aussi Marie-Dominique Perrot: «Par une transformation systématique de la nature et des relations sociales en biens et services marchands […] le développement apparaît comme la plus vaste et la plus englobante entreprise de dépossession et d'expropriation au profit de minorités dominantes qui ait jamais existé» («Les empêcheurs de développer en rond», in *Ethnies*, VI, 1991, 13, p. 5).

26. Jean Baudrillard: «Le système des besoins est le produit du système de production». Cf. aussi Christian Comeliau, *Les impasses de la modernité*, Seuil, Paris 2000.

27. Jean-Baptiste Say, *Cours d'économie politique*, 1828-30, cité par René Passet, «Une économie respectueuse de la biosphère», in *Le Monde diplomatique*, Paris, mai 1990.

28. Sur les défauts de la théorie libérale, cf. James Eagert, *Meadowlark Economics. Work and Leisure in the Ecosystem*, M.E. Sharpe, New York 1992; Thomas Michael Power, *Lost Landscapes and Failed Economies. The Search for a Value of Place*, Island Press, Washington 1996; René Passet, *Une économie de rêve*, Calmann-Lévy, Paris 1995 (2e éd.: Mille et une nuits, Paris 2003); *L'illusion néolibérale*, Fayard, Paris 2000. Cf. aussi Jean Aubin, *Croissance: l'impossible nécessaire*, Planète bleue, Le Theil 2003.

29. Créé à l'initiative de l'économiste italien Aurelio Peccei, le Club de Rome comprenait 30 experts internationaux de dix pays différents. Le texte du rapport Meadows a été publié: *Halte à la croissance?*, Fayard, Paris 1972.

30. Serge Latouche, *Faut-il refuser le développement?*, op. cit.; *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Découverte, Paris 1991; *La planète uniforme*, Climats, Castelnau-le-Lez 2000; *Survivre au développement*, op. cit.

31. Edward Goldsmith, *Le défi du XXIe siècle. Une vision écologique du monde*, Rocher, Paris 1994.

32. L'association La ligne d'horizon, présidée par Serge Latouche, tire son nom du titre de l'un des livres de François Partant (1926-1987), auteur de *La fin du développement. Naissance d'une alternative ?*, Découverte, Paris 1983 ; *La ligne d'horizon. Essai sur l'après-développement*, Découverte, Paris 1988 ; *Que la crise s'aggrave !*, Parangon, Paris 2002. Elle s'inspire des travaux de François Partant, Robert Jaulin, Nicolas Georgescu-Roegen, Jacques Ellul, Ivan Illich, Christopher Lasch, Gilbert Rist, etc. Elle fait partie du Réseau des objecteurs de croissance pour un après-développement (ROCAD), qui regroupe aussi les revues *Silence*, *La Décroissance* et *L'Écologiste*, ainsi que l'Institut pour la décroissance et l'association Casseurs de pub. Sites Internet de La ligne d'horizon et du ROCAD : <www.apres-developpement.org> ; de l'Institut d'études économiques et sociales pour la croissance soutenable : <www.decroissance.org> ; de l'Encyclopédie pratique des techniques alternatives de vie : <www.ekopedia.org>. Cf. aussi les sites de l'association Cassseurs de pub : <www.antipub.net> et du Réseau québécois pour la simplicité volontaire : <www.simplicitevolontaire.org>. Signalons enfin l'International Network for Cultural Alternatives to Development (INCAD), qui publie à Montréal la revue *Interculture*, et le Réseau Sud/Nord cultures et développement, basé à Bruxelles, qui édite en trois langues le bulletin *Quid pro quo*.

33. *L'Écologiste* (site <www.ecologiste.org>) est la version française de la revue *The Ecologist*, dirigée par Edward Goldsmith. La revue *Silence* (9 rue Dumenge, 69004 Lyon, <www.revuesilence.net>) a été fondée en 1982. Site Internet de *La Décroissance* : <ladecroissance.net>.

34. Les Actes ont été publiés : *Défaire le développement/refaire le monde*, Parangon, Paris 2002. Cf. aussi le n° spécial de *L'Écologiste* publié sous le même titre, II, 4-6, hiver 2001-2002. Des thèses analogues ont été soutenues par Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary*, Zed Books, London 1992 ; Wolfgang Sachs et Esteva Gustavo (éd.), *Des ruines du développement*, Ecosociété, Montréal 1996 ; Wolfgang Sachs, *Planet Dialectics*, Zed Books, London 1999.

35. Cf. Nicholas Georgescu-Roegen, *Demain la décroissance. Entropie – écologie – économie*, Pierre-Marcel Favre, Lausanne 1979 (2e éd. : *La décroissance*, Sang de la Terre, Paris 1995 ; 3e éd. : Sang de la Terre, Fontenay-le-Fleury 2006). Cf. aussi Mauro Bonaiuti, *La teoria bioeconomica. La nuova economia di Nicholas Georgescu-Roegen*, Carocci, Roma 2001 ; *Nicholas Georgescu-Roegen. Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenible*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

36. Selon Georgescu-Roegen, précise Stéphane Bonnevault, « l'énergie utilisable (*libre*) implique une certaine structure ordonnée dite de basse entropie sur laquelle l'homme peut exercer une maîtrise presque complète, alors que l'énergie inutilisable (*liée*) est de l'énergie dispersée en désordre dite de haute entropie, que l'homme ne peut absolument pas utiliser. Or, l'entropie (la quantité d'énergie liée) d'un système clos croît constamment. Dit autrement, l'ordre d'un tel système se transforme continuellement et irrévocablement en désordre […] Les implications en économie sont importantes. Car du point de vue de la thermodynamique, la matière-énergie absorbée par le processus économique l'est dans un état de basse entropie, mais elle en ressort dans un état de haute entropie » (op. cit. p. 222). « Alors que Georgescu-Roegen se réfère aux possibilités de substitution entre ressources naturelles et technologie *pour produire le même bien* (par exemple une voiture), ajoute Mauro Bonaiuti, les auteurs néoclassiques se réfèrent aux possibilités de substitution qui se présentent pour produire un niveau d'aisance déterminée. Il est évident que l'on peut obtenir le même service (utilité) que l'on se déplace à cheval ou en automobile, mais le déploiement de ressources naturelles et de technologie ne sera pas le même » (« A la conquête des biens relationnels », in *Silence*, Lyon, février 2002).

37. Cité par Ed Regis, « The Environment Is Going to Hell », in *Wired*, 1997, 5, p. 198. Simon n'explique pas comment cela pourrait seulement être possible. Dans le même esprit, Björn Lomborg assure qu'en 2050, époque à laquelle l'humanité devrait compter plus de 9 milliards d'individus, « le citoyen moyen du monde sera devenu deux fois plus riche qu'il ne l'est maintenant » (*L'écologiste sceptique*, Cherche-Midi, Paris 2004, p. 536). Toutes ces affirmations, qui ne s'appuient sur aucune donnée précise, relèvent du *wishful thinking*.

38. « Sur l'idéal du développement durable », in *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, Découverte, Paris 2005, p. 239. Sur les imperfections du PIB, cf. Patrick Viveret, *Reconsidérer la richesse*, L'Aube, 2003 (texte d'un rapport remis en janvier 2002 au secrétaire d'État à l'économie solidaire et sociale) ; et « Développement et progrès social :

quels indicateurs choisir », in *Alternatives économiques*, février 2003. Plusieurs instruments de mesure alternatifs ont été proposés pour tenter de corriger ces imperfections. Un Indicateur de développement humain (IDH) a été mis au point en 1990, pour mesurer l'évolution d'une société au-delà du PIB par habitant. Cet indicateur permet de constater que les pays ayant la plus forte croissance économique ne sont pas forcément les mieux notés. On a aussi proposé un « PIB vert » tenant compte des pollutions et des autres atteintes à l'environnement. Le Net National Welfare, créé par James Tobin, vise lui aussi à recalculer le PIB en y retranchant le coût des dégâts environnementaux. Depuis 1994, l'Institut Redefining Progress propose un Indicateur de progrès authentique (*Genuine Progress Indicator*) mis au point par Herman Daly et C. Cobb. Les indications fournies montrent que le « progrès authentique » n'a cessé de stagner aux Etats-Unis depuis les années soixante-dix, alors même que le PIB n'a cessé d'augmenter. Cf. C. Cobb, T. Halstead et J. Rowe, *The Genuine Progress Indicator. Summary of Data and Methodology, Redefining Progress*, San Francisco 1995.

Une étude publiée dans la revue *Nature* (mai 1997) par Robert Costanza et ses collaborateurs a par ailleurs tenté d'évaluer la valeur des biens et des services fournis par les écosystèmes de la planète. Sa conclusion est que ces biens et services représentent plus de deux fois le total du PIB mondial. Ces chiffres peuvent être contestés, car la valeur des ressources naturelles ne peut être intégralement exprimée en termes monétaires, mais ils ont le mérite de donner un ordre de grandeur.

39. Cf. Ignacio Ramonet, « Nouveau siècle », in *Le Monde diplomatique*, Paris, janvier 1999.

40. Serge Latouche, « A bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale ! », in *Silence*, octobre 2002. Cf. aussi *Survivre au développement*, op. cit. p. 29.

41. « L'écologie est subversive, écrit Cornelius Castoriadis, car elle met en question l'imaginaire capitaliste qui domine la planète. Elle en récuse le motif central, selon lequel notre destin est d'augmenter sans cesse la production et la consommation. Elle montre l'impact catastrophique de la logique capitaliste sur l'environnement naturel et sur la vie des êtres humains » (« L'écologie contre les marchands », in *Une société à la dérive*, Seuil, Paris 2005, p. 237).

42. *L'Écologiste*, hiver 2001 ; *Silence*, février 2002. Cf. aussi Serge Latouche, « Développement durable : un concept alibi. Main invisible et mainmise sur la nature », in *Revue Tiers-monde*, janvier-mars 1994, pp. 77-94.

43. « A bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale ! », art. cit.

44. William E. Rees et Mathis Wackenagel, « Ecological Footprints and Appropriated Carrying Capacity. Measuring the Natural Capital Requirements of the Human Economy », in AnnMari Jansson (ed.), *Investing in Natural Capital. The Ecological Economics of the Human Economy*, Island Press, Washington 1994, pp. 362-390.

45. « Point d'efficacité sans sobriété », in *Silence*, février 2002.

46. Cf. Mathias Biswanger, « Technological Progress and Sustainable Development. What About the Rebound Effect ? », in *Ecological Economics*, 2001, pp. 119-132.

47. Contre ceux qui agitent le spectre d'une marchandisation totale du monde, d'autres insistent sur le fait que l'économie monétaire n'est pas toujours synonyme d'extension des rapports marchands, car elle peut aussi se traduire par la mutualisation des services ou la mise en œuvre de mécanismes de solidarité non marchands. Cet argument n'est pas faux, mais il est assez faible, car il est clair que les échanges marchands représentent la vaste majorité de l'activité économique actuelle.

48. Mauro Bonaiuti, « A la conquête des biens relationnels », art. cit.

49. Serge Latouche, « Pour une société de décroissance », in *Le Monde diplomatique*, Paris, novembre 2003, pp. 18-19.

50. Op. cit. pp. 15 et 71.

51. Contre cette gauche archaïque qui ne critique la logique du capital que parce qu'elle est la cause principale des « inégalités », Bernard Guibert va jusqu'à écrire que, « s'il était possible de réformer et d'amender le capitalisme au point de réduire les inégalités, voire de les supprimer, cela ne rendrait pas pour autant l'exploitation et l'aliénation capitalistes humainement acceptables » (« Décoloniser notre imaginaire de croissance ? Ca urge ! », in *Mouvements*, Paris, mai-

août 2004, p. 243).

52. « L'idée que l'écologie serait réactionnaire, écrit Cornelius Castoriadis, repose soit sur une ignorance crasse des données de la question, soit sur des résidus de l'idéologie "progressiste" : élever le niveau de vie et… advienne que pourra ! » (« L'écologie contre les marchands », in *Une société à la dérive*, op. cit. p. 237).

53. Cf. les articles de Geneviève Azam et Jean-Marie Harribey, publiés dans le n° 32 de la revue *Mouvements*, sur le thème : « Croissance et décroissance en débat ». Cf. aussi, en Italie, les critiques portées notamment contre Serge Latouche par Andrea Ricci dans *Liberazione* du 26 juillet 2005. Ricci reproche à Latouche de s'en prendre, non seulement au capitalisme, mais à la mentalité économique et marchande (attitude qui, selon lui, renvoie à des penseurs comme Heidegger, Spengler, Jünger ou Ortega y Gasset, ainsi qu'à « l'écologisme antiprogressiste et conservateur » d'Arne Naess et de Christopher Lasch), et d'être en outre convaincu que la distinction droite-gauche ne correspond plus à rien. Pierlui Sullo a répondu à Ricci dès le lendemain, de la façon qui convenait (*Liberazione*, 27 juillet 2005). « Au fond, note Serge Latouche, beaucoup d'antimondialistes, et en particulier tous ceux qui prônent "une autre mondialisation", pensent que le remède à tous ces maux n'est autre qu'un retour au développement, soit un "redéveloppement" » (*Survivre au développement*, op. cit. p. 24).

54. Marshall Shalins, *The Original Affluent Society. Stone Âge Economics*, Aldine, New York 1972 (trad. fr. : *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris 1976).

55. « Si le "local" est ambigu en raison de son extension géographique à géométrie variable […], observe Serge Latouche, il renvoie de façon non équivoque au territoire, voire au terroir et plus encore aux patrimoines installés (matériels, culturels, relationnels), donc aux limites, aux frontières et à l'enracinement » (*Survivre au développement*, op. cit. p. 45). Et plus loin : « En ce qui concerne les pays du Sud […] il s'agit moins de décroître (ou de croître, d'ailleurs) que de renouer le fil de leur histoire rompu par la colonisation, l'impérialisme et le néo-impérialisme militaire, politique, économique et culturel, pour se réapproprier leur identité » (ibid. p. 101).

56. « Pour une société de décroissance », art. cit.

57. Ibid.

58. Ibid.

59. Cf. aussi son débat avec Hubert Védrines, in *Le Monde*, 26 mai 2005, p. X : « Nous sommes entrés dans l'ère des catastrophes pédagogiques ». Pour une approche voisine, cf. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris 2002.

60. « A la conquête des biens relationnels », in *Silence*, Lyon, février 2002. Bertrand Louard parle, dans le même esprit, d'une autre forme de richesse à inventer : « Une richesse qui ne se mesure pas à la quantité de marchandises consommées ou de signes échangés, mais plutôt une richesse de significations et d'expressions, qui reflètent autant qu'elles les construisent les rapports sociaux et les rapports des hommes avec la nature » (« Quelques éléments d'une critique de la société industrielle », in *Bulletin critique des sciences, des technologies et de la société industrielle*, juin 2003, p. 28).

61. Serge Latouche, « A bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale ! », art. cit.

62. « Pour une société de décroissance », art. cit.

63. *L'Écologiste*, hiver 2000.

64. *Le Monde*, 26 mai 2005, p. XI.

65. « Décoloniser notre imaginaire de croissance ? Ca urge ! », art. cit. p. 243.

66. Clive Ponting, *A Green History of the World. The Environment and the Collapse of Great Civilisations*, Penguin Books, London 1991, p. 144. Cf. aussi Lynn White, « Historical Roots of Our Ecological Crisis », in *Science*, 1967, pp. 1203-1207 (trad. fr. : « Les racines historiques de notre crise écologique », in *Krisis*, Paris, septembre 1993, pp. 60-71) ; Eugen Drewermann, *Le progrès meurtrier. La destruction de la nature et de l'être humain à la lumière de l'héritage du christianisme*, Stock, Paris 1993.

67. Alain Caillé, « La question du développement durable comme question politique. Illimitation et irréversibilité », in *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, op. cit. p. 250.

SUR L'ÉCOLOGIE I

«*Natura nihil agit frustra*»
(Robert Browne, *Religio Medici* 1643, I, 15)

Une littérature considérable ayant déjà été consacrée à l'écologie et aux multiples problèmes qu'elle soulève aujourd'hui, je voudrais m'en tenir ici à faire apparaître trois grandes lignes de force, qui me semblent correspondre aux trois aspects les plus intéressants de cette discipline relativement nouvelle, aux préoccupations qu'elle exprime et aux perspectives qu'elle peut ouvrir en ce début de siècle.

Ma première observation tient dans ce constat très simple qu'avec l'écologie, l'idéologie du progrès, telle qu'on l'a connue jusqu'ici, est entrée dans une crise radicale. Comme chacun le sait, cette idéologie du progrès trouve son origine dans la conception finalisée, unilinéaire du devenir historique que nous propose la Bible. Dans le christianisme, celle-ci reçoit son élaboration définitive chez saint Augustin: toute vue cyclique de l'histoire est abandonnée au profit d'une temporalité vectorielle s'étendant de la création à la Parousie, d'un début absolu à une fin nécessaire, de l'imperfection humaine à la perfection divine. En tant qu'idéologie, la théorie du progrès est ensuite reformulée à la Renaissance. Elle se fait alors profane ou, plus exactement, prend la forme d'une religion laïcisée, le «progrès» laissant espérer pour un avenir situé dans l'ici-bas un salut que les théologiens chrétiens plaçaient jadis dans l'au-delà. L'idéologie du progrès prend enfin sa forme définitive au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle dans le cadre de la philosophie des Lumières: l'histoire devient un véritable parcours linéaire, caractérisé par une amélioration toujours plus grande de l'humanité, au fur et à mesure que celle-ci passe d'un stade à un autre. Dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), Condorcet prédit l'avènement de la société heureuse par l'application aux sciences humaines des méthodes utilisées dans les sciences exactes. «Chaque siècle, déclare-t-il, ajoutera de nouvelles lumières à celles du siècle qui l'aura précédé; et ces progrès, que rien ne peut désormais arrêter ni suspendre, n'auront d'autres bornes que celles de la durée de l'univers». Turgot affirme, dans le même esprit, que «le genre humain, considéré depuis son origine, paraît aux yeux d'un philosophe un tout immense qui a, comme chaque individu, son enfance et ses progrès». Après lui, Kant définira l'ère des Lumières comme «la sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable».

Ainsi formulée, l'idéologie du progrès associe un certain nombre d'idées-clés : l'idée que la nouveauté vaut au seul motif qu'elle est nouvelle, d'où il résulte que l'histoire progresse nécessairement vers le mieux et que l'avenir est toujours supérieur au passé (« Rien n'arrête tant le progrès des choses que l'admiration des Anciens », disait Fontenelle) ; l'idée que le monde est fondamentalement imparfait, mais également perfectible, et qu'il faut sans cesse le transformer pour l'améliorer (cette dévaluation principielle du monde s'appuyant parfois sur la croyance en un arrière-monde pris comme modèle à suivre ou encore sur la croyance en un âge d'or que l'avenir restituera nécessairement, dégradabilité et réversibilité en moins) ; l'idée que l'humanité parcourt un chemin unique qui, d'étape en étape, la dirige vers des lendemains qui chantent, d'où il suit que l'histoire universelle est sans solution de continuité et que la spécificité des cultures n'est que contigence provisoire ; l'idée que certaines sociétés sont plus « avancées » que d'autres dans cette marche en avant, ce qui leur donne le droit, et même le devoir, d'imposer aux « retardataires » les moyens propres à combler leur retard ; l'idée, enfin, que l'accroissement du bien-être matériel du plus grand nombre est l'un des meilleurs moyens de mesurer le « progrès du progrès » — d'où le rôle essentiel du référent économique —, la nature de l'homme « progressant » elle-même au fur et à mesure que s'améliorent ses conditions d'existence (la maximisation du PNB devient en quelque sorte un objectif moral).

Au XIXe siècle, cette théorie connaît un succès considérable et s'exprime sous les formes les plus diverses. Du côté des chercheurs, elle nourrit les certitudes positivistes et scientistes. Hâtivement interprétée, la doctrine de Darwin, qui soutient que le « plus apte » l'emporte automatiquement, c'est-à-dire que ce qui vaut le plus élimine naturellement ce qui vaut le moins, semble donner une manière de légitimation à l'idéologie du progrès, en même temps cependant qu'elle justifie le droit du plus fort[1]. Karl Marx, de son côté, prédit l'avènement irrésistible de la société sans classes, stade terminal de l'histoire. Les libéraux, enfin, annoncent eux aussi que l'histoire tend vers un progrès indéfini appelé à se résoudre dans un état final plus ou moins stable. Ce sera la « fin de l'histoire » annoncée par Fukuyama, qui postule qu'il n'y a pas d'au-delà de la démocratie libérale et du marché (les deux termes étant d'ailleurs tenus comme plus ou moins interchangeables), autrement dit que le progrès débouche sur un « moment » où il ne sera plus possible de se représenter un monde radicalement différent qui soit en même temps radicalement meilleur. Sous des modalités divers, l'idéologie du progrès annonce la société heureuse, la transparence sociale, l'unité de l'humanité réconciliée avec elle-même, l'entrée défi-

nitive dans le « royaume de la liberté ».

On notera tout de suite que cette idéologie est affectée dans son fondement de deux contradictions principales. La première tient au fait que le progrès s'y trouve à la fois présenté comme une donnée objective et nécessaire, qui s'impose à la volonté des hommes et détermine leur existence, et, dans le même temps, comme un affranchissement progressif de toutes les déterminations naturelles, biologiques ou sociales qui ont pu prévaloir jusqu'à présent. D'un côté, le progrès est identifié à une loi « naturelle », une poussée irrésistible, que peuvent certes entraver ou ralentir l'intolérance, la « superstition », le despotisme ou la guerre, mais dont le triomphe final ne saurait faire de doute. De l'autre, ce même progrès est assimilé à une liberté toujours plus grande, qui se conquiert essentiellement par émancipation vis-à-vis de tout ce qui relève de la « nature », et aussi de la tradition. « C'est en s'arrachant à la nature que l'homme devient lui-même, écrivait récemment Luc Ferry, c'est en se révoltant contre le déterminisme et la tradition qu'il construit une société de droit, c'est en s'évadant de son passé qu'il s'ouvre à la culture et qu'il accède à la connaissance… Depuis la Révolution française, toute notre culture démocratique, intellectuelle, économique, artistique, repose sur ce nécessaire déracinement… »[2]. On comprend ainsi que l'idéologie du progrès ne soustrait l'homme aux déterminismes « naturels » que pour le soumettre au déterminisme d'une histoire nécessairement orientée. La « liberté » n'y trouve guère son compte.

L'autre contradiction, qui dérive de la précédente, est plus redoutable. Si l'homme n'est véritablement homme que pour autant qu'il se coupe de la « nature » et des traditions qui régissaient naguère sa vie sociale, il s'ensuit que les sociétés traditionnelles, qui n'ont pas encore intégré les « bienfaits » du déracinement, ne comprennent que des hommes imparfaits. En clair : des sous-hommes. On voit alors comment l'idéologie du progrès, du fait même de ses prétentions à l'universalité, a pu nourrir le plus insidieux des racismes. C'est en effet au nom de l'unicité de la raison « en tous et en chacun » qu'elle proclame l'universalité du genre humain. Or cette proclamation, dans la mesure où elle identifie le progrès et la raison, fait paradoxalement exploser l'humanité en creusant un fossé entre des peuples jugés « primitifs », car « irrationnels », et des civilisations considérées comme objectivement supérieures, car plus « avancées » sur la voie du progrès. Comme l'a remarqué Blandine Barret-Kriegel, « il y a un beau visage de la philosophie du progrès […] mais il y a aussi son rictus, celui qui creuse l'opposition entre la nature et la culture, celui qui condamne une partie de l'humanité à la barbarie, une partie de l'homme à l'imbécillité »[3].

Claude Lévi-Strauss a bien montré que c'est d'un même mouvement que l'homme occidental a voulu s'affranchir de la nature et qu'il s'est coupé d'un certain nombre d'autres cultures, qu'il dévaluait en les rejetant précisément du côté de la « simple nature », voire de l'animalité. « Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, écrit-il, l'homme occidental ne peut-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion »[4]. Lévi-Strauss devait d'ailleurs ajouter : « J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin avec les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel »[5].

Georges Sorel avait déjà constaté que « la théorie du progrès a été reçue comme un dogme à l'époque où la bourgeoisie était la classe conquérante »[6]. Cette théorie tendait en effet à légitimer l'optimisme de

la nouvelle classe montante, optimisme fondé sur le sentiment d'un accroissement illimité des profits dégagés par le commerce et l'activité économique. C'est la raison pour laquelle, comme l'a noté Edgar Morin, l'idéologie du progrès a quasiment informé toute la modernité : « La certitude du futur meilleur était le mythe que l'Occident avait répandu dans le monde et que partageaient l'Est et l'Ouest. A l'Est, l'avenir était officiellement radieux. A l'Ouest, il était excellent, c'était celui de la société industrielle avancée. Ailleurs, on attendait les promesses du développement, selon le modèle soit "socialiste" soit occidental. Autrement dit, la croyance en un avenir meilleur était universellement répandue et était propulsée par la certitude du progrès, celui-ci apparaissant comme la loi historique fondamentale »[7].

L'histoire récente a refroidi ces beaux enthousiasmes. Deux siècles de « progrès » ont abouti à deux guerres mondiales, aux plus vastes massacres de tous les temps, à des régimes despotiques d'un genre encore jamais vu, tandis que, parallèlement, l'homme dévastait la Terre par son activité « pacifique » plus encore que l'usage des armes n'était jamais parvenu à le faire dans le passé. Les ressources qu'on disait illimitées se sont avérées tragiquement contingentées. Les forces productrices se sont révélées être aussi des forces destructrices. La crise des idéologies, la fin de l'historicisme, l'ébranlement général des certitudes dispensées hier encore par

des institutions et des appareils étatiques surplombants, ont fait le reste.

Qui croit encore aujourd'hui au « progrès », c'est-à-dire à un avenir qui serait en toute hypothèse nécessairement meilleur ? Apparemment, plus grand monde. Le 11 mars 1993, *Le Nouvel Observateur* publiait un dossier intitulé : « Peut-on encore croire au progrès ? » Poser la question, c'était déjà y répondre. Le sociologue Jean Viard constate aujourd'hui que l'idée de progrès est « intellectuellement morte »[8]. Edgar Morin affirme qu'il faut désormais « abandonner toute loi de l'histoire, toute croyance providentielle au progrès et extirper la funeste foi dans le salut terrestre »[9]. Quant à Alexandre Soljenitsyne, dans son discours du Liechtenstein, il affirmait lui aussi qu'« un progrès illimité s'accorde mal aux ressources limitées de notre planète » et, constatant qu'« en moyenne, l'aisance matérielle s'accroît tandis que le développement spirituel régresse », il concluait en prônant l'« autolimitation » comme seul moyen d'empêcher l'humanité de continuer à s'engager dans une fuite en avant qui ne lui permet plus de donner un sens à son activité ni de distinguer la finalité de son existence[10].

Du coup, les pôles s'inversent. L'avenir, désormais, n'est plus porteur d'espoirs, mais d'inquiétudes de toutes sortes : dans la « société du risque » (Ulrich Beck), la crainte des catastrophes futures a remplacé l'élan vers des lendemains jugés paradisiaques. Se fait alors jour un nouveau principe de responsabilité, dont le philosophe Hans Jonas, disparu il y a peu, a défini les grandes lignes[11]. Récusant le programme baconien de la modernité, qui vise à faire sans cesse reculer dans tous les domaines les limites du pouvoir humain, mettant en cause la dynamique « suicidaire » d'une croissance sans autre finalité que les capacités d'absorption du marché, Jonas introduit sur la base d'une pensée marquée par Heidegger, Rudolf Bultmann et Hannah Arendt, l'idée de « souci pour les générations futures », ce qui l'amène à reformuler l'impératif kantien en ces termes : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur Terre [et] ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie ». La responsabilité ne porte donc plus seulement sur l'action présente, mais sur ses conséquences à long terme. Elle ne concerne plus uniquement les dommages infligés à des tiers individualisables, mais ceux qui pourraient affecter de manière irréparable les générations à venir. Elle implique un principe de prudence évoquant la *phronésis* aristotélicienne, qu'on peut opposer à l'*hybris*, la démesure ou l'excès. « La solidarité de destin entre l'homme et la nature, ajoute Jonas, solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait également redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de

respecter son intégrité par-delà tout aspect utilitaire »[12]. On le voit : l'idéologie du progrès est bien morte.

Le deuxième aspect qui mérite d'être souligné dans les débats qui se déroulent autour de l'écologie tient au fait que — comme d'ailleurs beaucoup d'autres débats majeurs de ces dernières années — ceux-ci affectent toutes les familles politiques et rendent à bien des égards totalement obsolète la distinction droite-gauche. Non seulement, en effet, l'écologie politique, telle qu'elle est représentée par les partis « verts » qui existent dans différents pays, est traversée de courants fort différents mais, de façon plus significative encore, les adversaires déclarés de l'écologisme se recrutent aujourd'hui dans les secteurs les plus opposés du paysage politique.

Pour la droite réactionnaire, les écologistes sont au mieux des « gauchistes édulcorés »[13], au pis des « agents de la subversion », partisans du « socialisme, moins l'électricité ». L'attention qu'ils portent à la dévastation de la planète leur vaut d'être dénoncés comme des « mondialistes ». Leur critique de l'idéologie de la maîtrise technicienne et d'un prométhéisme destructeur permet de les accuser d'égalitarisme et de pacifisme. Héritiers tout à la fois de Rousseau et de mai 1968, les écologistes ne seraient que des orphelins de la contestation qui se

seraient reconvertis dans une nouvelle forme de socialisme révolutionnaire, le thème de la pollution du milieu naturel remplaçant celui de la paupérisation et de l'aliénation des travailleurs. Pour les caractériser, il est alors de bon ton d'utiliser la métaphore de la pastèque : « verts à l'extérieur, rouges à l'intérieur » — métaphore quasi providentielle au lendemain de l'écroulement du système communiste[14].

Les libéraux, de leur côté, accusent les écologistes d'être des « malthusiens »[15], des adversaires de la science, hostiles à la société marchande et aveugles aux bienfaits du libre-échange. Les écologistes se voient alors assigner un idéal « constructiviste », assorti d'un irréalisme économique complet[16]. C'est ce qu'Alain Laurent appelle les « impasses mystiques de l'écolâtrie ».

Mais à gauche, l'écologisme ne soulève pas moins de malaise. Tandis que la droite voit dans l'amour de la planète Terre une nouvelle forme de « cosmopolitisme », la gauche craint de le voir dévier vers l'amour du sol ou du terroir. On ne manque pas alors de rappeler la maxime vichyssoise selon laquelle « la terre ne ment pas », et certains auteurs se font même une spécialité de s'en prendre aux « écolo-pétainistes », quand ce n'est pas aux « verts de gris »[17]. Les tenants de l'idéologie des Lumières reprochent aux écologistes de vouloir réintégrer

l'homme dans la nature, faisant ainsi preuve d'un «irrationalisme» et d'un «anti-humanisme» suspects, tandis que la vieille gauche, de tout temps attachée au productivisme, voit en eux des conservateurs passéistes refusant le «progrès» techno-scientifique, attachés comme les romantiques au «culte des forêts» et à des valeurs «rurales» caractéristiques d'un monde disparu[18].

Ces critiques relativement contradictoires sont significatives. Si les écologistes sont de droite pour tant de gens de gauche, et de gauche pour tant de gens de droite, il y a de bonnes chances pour qu'ils se trouvent, de ce seul fait, sur la bonne voie. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est qu'on retrouve dans l'écologie politique des thèmes qui proviennent de camps politico-idéologiques jusqu'ici trop souvent opposés. D'un côté, par exemple, l'écologisme représente l'une des formes contemporaines d'un «pessimisme culturel» qui, historiquement, s'est surtout manifesté à droite, en réaction précisément contre l'idéologie du progrès. D'un autre côté, ce pessimisme culturel est d'abord dirigé contre l'axiomatique de l'intérêt et l'obsession de la performance quantifiée, contre la fuite en avant induite par une société atomisée fondée sur l'égoïsme concurrentiel, ce qui évoque plutôt une démarche de gauche.

La vérité est que le mouvement écologiste est incontestablement conservateur, en ceci qu'il entend

préserver la qualité de la vie, la socialité organique, les cadres de vie traditionnels, les spécificités culturelles et la biodiversité, mais qu'il est également révolutionnaire, en ce sens qu'il entend rompre de façon radicale avec l'idéologie productiviste qui sous-tend aujourd'hui la logique planétaire de la Forme-Capital et du marché. Ce qui conduit un Luc Ferry à y voir le lieu privilégié d'une alliance de fait des «antimodernes» et des «postmodernes», voire le lieu où pourraient confluer des aspirations communes à un certain «néoconservatisme romantique et contre-révolutionnaire» et à une «gauche radicale située aux franges des systèmes politiques classiques».

Ce mélange de thématiques de droite et de gauche est particulièrement net chez certains Verts (*Grünen*) allemands, dont l'orientation «alternative» repose sur une synthèse spécifique de valeurs nouvelles et de valeurs existentielles, parmi lesquelles on trouve aussi bien la recherche d'une certaine créativité spontanée qu'une critique de la rationalité fonctionnelle, une apologie de l'autonomie, de la réalisation de soi, de l'authenticité corporelle et de l'esprit de communauté. En Allemagne, la thématique verte alternative a aussi permis, dans une certaine mesure, de se réapproprier une thématique identitaire, jusque là paralysée par l'inhibition du sentiment national, et ce, dans une perspective tantôt pacifiste et neutraliste, tantôt libertaire et régiona-

liste. Significatives à cet égard sont les expressions de « conservatisme des valeurs » (*Wertkonservatismus*) et de « conservatisme vital » (*Lebenskonservatismus*) employées par Rudolf Bahro[19], ou bien encore le propos du catholique de gauche Carl Amery, affirmant que la phrase de Burke selon laquelle « le conservatisme est un rapport de partenaires entre les morts, les vivants et ceux qui ne sont pas encore nés », est « la seule idée, mais essentielle, qu'une responsabilité de gauche devra retenir de l'ensemble des idées et termes conservateurs »[20]. De telles orientations ont bien entendu été discutées, et parfois critiquées, au sein des multiples tendances du mouvement alternatif allemand, mais elles se sont déjà suffisamment affirmées pour que Thomas Keller, auteur d'un ouvrage particulièrement bien informé sur les *Grünen*, puisse conclure que « la mission des Verts consiste à défendre une éthique conservatrice contre les modernisateurs sociaux-démocrates et démocrates-chrétiens »[21].

L'écologie politique n'échappe pas, bien entendu, à un certain nombre de défauts. On retrouve en son sein bien des traits caractéristiques du mouvement ouvrier à ses débuts : naïvetés et prédictions catastrophistes imprudentes, absence trop fréquente d'une réflexion théorique en profondeur, divisions entre « réformistes » et « radicaux », etc. Les mouvements écologistes doivent aussi compter avec les tentations politiciennes, les ambitions personnelles et les tentatives de « récupération ». Enfin, ils ne doivent pas sous-estimer les risques de développement d'une sorte de « capitalisme vert », qui tenterait d'intégrer la préoccupation écologique au mode de production dominant sans le remettre en question pour autant.

Mais il n'en reste pas moins que l'écologisme représente dans le monde actuel une nouveauté radicale, dont on aurait tort de sous-estimer la portée. Jacques Julliard n'avait pas tort quand il déclarait voir « en l'écologie la dernière forme de critique sociale dans une société qui a renoncé à se critiquer »[22]. Dans un monde où la pensée critique semble avoir disparu, où le consensus s'étend en « neutralisant » des opinions naguère antagonistes, l'écologie politique est actuellement, il faut bien le dire, la seule mouvance qui se refuse à considérer la société où nous vivons comme le moins mauvais des mondes possibles et propose au moins l'esquisse d'un projet de société rompant, comme l'a dit Cornelius Castoriadis, avec « l'imaginaire capitaliste qui domine aujourd'hui la planète »[23].

Au clivage droite-gauche, l'écologie en substitue un autre, plus fondamental, entre productivisme et anti-productivisme, entre quantité de biens produits et qualité de vie, entre le bonheur comme accumulation aussi rapide que possible du plus grand nombre possible de choses matérielles et l'épa-

nouissement par la réalisation et l'accomplissement de soi. C'est la vieille opposition de l'être et de l'avoir — de la juste mesure et du « toujours plus ».

A la base de l'écologisme, on trouve d'abord une critique fondamentale de l'idée selon laquelle l'économie serait la clé de notre destin. Or, l'époque où nous vivons est bien celle d'une économie devenue totalement autonome, libérée de toute contrainte, émancipée du politique et indifférente au social, se déchaînant par le jeu des flux financiers et boursiers, de la concurrence sur des marchés libres et de la mondialisation des échanges. L'économie est devenue une fin en soi, où plus rien ne limite le déploiement global de la marchandise. La production a cessé d'être un moyen de satisfaire aux besoins des hommes, pour devenir une simple technique permettant au capital de s'accroître grâce aux surplus qu'on oblige l'homme à consommer en le soumettant de part en part aux exigences du salariat et à celles de « besoins » fabriqués toujours renouvelés. « Le capitalisme, note André Gorz, a aboli tout ce qui, dans la tradition, dans le mode de vie, dans la civilisation quotidienne, pouvait servir d'ancrage à une norme commune du suffisant, et il a aboli en même temps la perspective que le choix de travailler et de consommer moins puisse donner accès à une vie meilleure et plus libre »[24]. Face à cet impérialisme de la rationalité économique, face au déchaînement planétaire de l'arraisonnement technicien, face à une

technoscience qui, de par sa nature même, regarde automatiquement comme *nécessaire* tout ce qui est devenu *possible*, l'écologie politique a l'immense mérite de rompre avec des revendications internes au système, de s'interroger sur l'avenir du salariat dans un monde où l'on fabrique toujours plus de choses avec toujours moins d'hommes, de dénoncer l'impact catastrophique des activités productrices sur l'environnement naturel et sur la vie des hommes, bref de récuser le motif central de l'idéologie du profit, « selon lequel notre destination est d'augmenter sans cesse la production et la consommation »[25].

Une véritable politique écologiste va par là à l'encontre des postulats essentiels sur lesquels se sont fondés à peu près tous les régimes que les pays occidentaux ont connus depuis deux siècles. L'idéologie de la croissance a en effet été commune aussi bien aux sociétés capitalistes qu'aux sociétés communistes ou fascistes, toutes filles d'une même modernité. C'est en ce sens que Dominique Bourg a pu écrire, concernant l'écologie, que « jamais critique plus radicale n'avait été formulée »[26]. Et d'expliquer : « En tant que compréhension fondamentale de l'organisation des sociétés, l'écologie politique peut être définie, négativement, par opposition à ce que Louis Dumont appelle l'idéologie économique : à savoir la conception selon laquelle la société des individus essentiellement perçus comme des producteurs,

repose sur le mécanisme autorégulateur du marché »[27].

Il y a de fait une contradiction de fond entre la recherche permanente de l'innovation et de la performance économiques fondée sur le principe de rendement et la préservation ou la simple reproduction du milieu naturel. La cause en est tout simplement que « la nature ne fonctionne pas selon les lois de l'optimisation économique »[28], alors que, par définition, toute quantité marchande peut toujours être augmentée d'une unité. A une époque où, comme le dit Michel Serres, « plus un pays prospère et se développe, plus il nous dirige vite de la pacotille aux ordures »[29], à une époque aussi où la croissance économique empêche moins que jamais l'exclusion et la régression sociale, il importe donc d'intégrer la logique du vivant dans l'analyse économique[30]. L'écologie s'y emploie à partir de la notion de *limite*. Celle-ci est à entendre de plusieurs façons. Il y a d'abord les limites naturelles, qui doivent s'évaluer de façon dynamique, en tenant compte à la fois des ressources non renouvelables et du rythme de reconstitution de celles qui le sont. Mais il y a aussi les limites sociales, comme par exemple l'aggravation du chômage qui résulte de l'informatisation de la société, rendant ainsi caduque l'idée d'un ajustement naturel tendant vers l'équilibre de l'offre et de la demande d'emploi. De la valeur ponctuelle de cette notion de limite, on peut bien entendu toujours discuter (en se demandant, par exemple, dans quelle mesure la couche d'ozone a été entamée par l'activité humaine, si la forêt tropicale est ou non le véritable « poumon de la planète », ou encore si, du point de vue de la démographie mondiale, on approche d'ores et déjà du niveau de saturation), mais le principe lui-même semble indiscutable : nous ne vivons pas dans l'illimité. Sortir du productivisme, c'est donc intégrer la notion de limite, c'est-à-dire cesser d'identifier le plus et le mieux, le maximum et l'optimum, la quantité et la qualité.

Politiquement, ce n'est pas sans doute pas un hasard si l'émergence de l'écologisme est allée de pair avec la crise de l'État-nation. L'obsolescence des structures hypertrophiées et centralisées[31] favorise une meilleure reconnaissance des langues et des cultures régionales, voire des coutumes et des traditions locales, perçues comme autant de freins permettant de retarder ou d'enrayer une évolution allant dans le sens de l'uniformisation et de l'appauvrissement de la diversité. Chez les Verts allemands, Antje Vollmer plaide ainsi pour la réhabilitation des dialectes locaux face à une « civilisation uniformisatrice », en même temps qu'elle s'efforce de relier l'écologie politique à l'héritage du Mouvement de jeunesse (*Jugendbewegung*) et du « socialisme religieux »[32]. Dans le même esprit, Carl Améry a proposé la création d'une fédération ou confédération européenne formée d'environ quarante États régionaux.

De façon plus générale, au cours de ces dernières années, les mouvements écologistes se sont efforcés de dépasser la seule critique du modèle industriel pour rechercher des projets de vie alternatifs susceptibles de s'inscrire dans la vie quotidienne[33]. L'objectif est de remédier à la déstructuration du lien social, qui exproprie les individus de leur monde de vie (*Lebenswelt*) et les rend étrangers les uns aux autres, et de recréer cette « culture du quotidien » très bien définie par André Gorz comme « l'ensemble des savoirs intuitifs, des savoir-faire vernaculaires (au sens qu'Ivan Illich donne à ce terme), des habitudes, des normes et des conduites allant de soi, grâce auxquels les individus peuvent interpréter, comprendre et assumer leur insertion dans le monde qui les entoure »[34]. Aux Etats-Unis, la préoccupation écologiste est l'un des thèmes de prédilection du mouvement communautarien, qui récuse l'individualisme de la « théorie des droits » développée par un John Rawls. Ailleurs, la préoccupation écologique stimule la volonté de récréer une citoyenneté active au sein de nouveaux espaces publics, mettant l'accent sur l'importance de la socialité primaire et de l'autonomie concrète, du « faire par soi-même » (*Selbstbestimmung*, *Selbstverwaltung*, *Selbstverwirklichung*) comme moyen privilégié de réalisation de soi. Elle favorise l'émergence des initiatives populaires et d'une démocratie participative à la base (« *think globally, act locally !* »), par opposition au système classique de la représentation[35]. Enfin, elle invite à explorer des pistes inédites, comme le partage du travail ou l'idée d'un revenu de citoyenneté qui, de toute évidence, se situent elles aussi au-delà des clivages auxquels nous étions jusqu'à présent habitués[36].

Ma troisième et dernière remarque destinée à cerner les enjeux de l'écologie aura trait à la nouvelle image du monde que nous dévoile cette discipline et à la manière dont elle est susceptible de transformer la façon dont nous pouvons nous appréhender nous-mêmes par rapport à l'ensemble du cosmos. Ici encore, il nous faut revenir quelques siècles en arrière.

Au Moyen Âge, l'idée héritée de l'Antiquité d'une société humaine calquée sur un modèle « d'en haut » restait encore présente, même si le cosmos était alors rapporté à l'intellect divin. L'homme était alors conçu comme un microcosme à l'intérieur du macrocosme, et leur relation était de l'ordre de la correspondance analogique : la société humaine avait comme *telos* de refléter l'harmonie du monde. A la Renaissance, ce modèle d'un cosmos vivant fait place à l'image d'un univers-machine. L'« ordre naturel » devient assimilable à un ensemble de rouages, à une « horloge » qui, comme l'on sait, n'aura bientôt plus besoin d'« horloger ». En 1637, dans son *Discours de la Méthode*, Descartes fait du cosmos un vaste système

mathématique de matière en mouvement, jetant ainsi les fondements d'une vision purement mécaniste du monde. Parallèlement, le dualisme cartésien, séparant le corps et l'esprit, aboutit à soustraire l'esprit de l'ordre du monde. Enfin, plaçant Dieu à l'écart, comme l'a bien vu Pascal (et, après lui, Sainte-Beuve), Descartes réduit l'éthique à une simple règle de convenance, évacuant du même coup la question du sens de la vie. La nature devient alors pure *res extensa*, matériau brut, champ homogène et simple réservoir d'objets, que la volonté de l'homme peut exploiter, manipuler et instrumentaliser à sa guise. Pour reprendre les termes de Francis Bacon, la formule *ex analogia hominis* remplace la formule *ex analogia universi*. Avec Descartes et Bacon s'ouvre l'ère de la « philosophie de la nature qui est à l'origine de la technologie et des pratiques industrielles. Ainsi s'ouvre l'ère d'une pensée nouvelle, celle du penseur solitaire qui prend la place du partenaire de dialogue qu'était l'être humain »[37].

En accentuant le dualisme entre la matière et l'esprit, Descartes ouvre la voie à un spiritualisme coupé du réel et à un matérialisme sans conscience. Il encourage l'idée d'un monde créé comparable à une mécanique accessible à la connaissance humaine par le seul moyen de la raison, et à seule fin de pourvoir à son utilité. L'effondrement de toute vue du monde organiciste accélère le procès de « désenchantement » du monde qu'évoquera Max Weber. Le sentiment

qui poussait naguère l'homme à se mettre en harmonie avec ce qu'il considérait comme l'ordre général de l'univers devient un simple savoir dont l'humanité est appelée à se servir pour augmenter son contrôle sur les choses, sans plus avoir à s'interroger sur la finalité même de ce contrôle. Le monde est déterminé, et donc prévisible. L'âme est plus que jamais le privilège de l'homme, en qui elle s'intériorise, tandis que les animaux ne sont plus que des « automates ». Ainsi apparaît l'*humanisme* au sens moderne du terme. L'homme devient un sujet qui s'installe en maître souverain d'un monde transformé en objet, faisant ainsi l'expérience d'une « liberté » qui le place au fondement de toute norme. Cette évolution, qui donne naissance à une nouvelle forme d'humanité, équivaut à une mutation de l'essence de la vérité. « Jusqu'à Descartes, écrit Heidegger, toute chose subsistant pour soi avait valeur de "sujet" ; mais maintenant le "je" devient le sujet insigne, par rapport à quoi les choses elles-mêmes deviennent "objets" »[38]. La technique, qui était à l'origine de l'ordre de la connivence avec le monde, se comprend maintenant comme le vecteur privilégié d'un pouvoir illimité. Au sein d'un monde dénué de sens et de valeur, simple stock d'énergie et de ressources, l'homme peut se poser en utilisateur souverain d'une nature devenue pur moyen pour ses fins propres, nature qu'il postule comme intégrablement explicable, et donc appropriable. L'homme, en d'autres termes, peut désormais « arrai-

sonner » le monde, c'est-à-dire le soumettre de part en part à l'axiomatique de l'intérêt et au principe de raison, à l'esprit de calcul et à l'exigence de rendement.

On remarquera que l'émergence de cette conception mécaniste de la nature correspond étroitement à l'évaluation monétaire « objective » et à la détermination de la valeur des choses par le prix du marché, qui est au cœur de la conception du monde du capitalisme marchand. Mais le dualisme cartésien du corps et de l'esprit revient aussi à évacuer toute idée de « nature » dans la définition de l'homme, aboutissant ainsi à la théorie de la « table rase », qui fait de l'esprit humain une cire vierge à la naissance.

Cette vision des choses sera reprise par quantité de chercheurs et de théoriciens. Au XVIIe siècle, Francis Bacon se donne pour objectif d'« établir le pouvoir et la domination de la race humaine sur l'univers », allant jusqu'à imaginer, dans sa *Nouvelle Atlantide* (1624), un « clergé scientifique » chargé de rationaliser toutes les activités des hommes. Avec Galilée commence à régner la mathématisation des sciences de la nature, seuls les aspects quantitatifs de la matière étant censés exprimer la vérité du monde qui nous entoure. Au XVIIIe siècle, Kant affirme que seuls les êtres susceptibles de fonder leur liberté sur l'autonomie de leur volonté sont des fins en eux-mêmes. La nature et les animaux, dont

ce n'est pas le cas, reçoivent donc chez lui le statut de choses et de moyens : « Les êtres dont l'existence ne dépend pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont qu'une valeur relative et en conséquence doivent être appelés des choses »[39]. Il en va de même chez Fichte, qui n'interprète le monde que comme un champ d'activité pour l'homme. Comme l'a bien noté Max Horkheimer, « le rapport entre l'ego et la nature est un rapport de tyrannie. L'univers tout entier devient un instrument de l'ego, bien que l'ego n'ait aucune substance ni aucun sens, sauf dans sa propre activité illimitée »[40].

L'apologie du productivisme qui résulte de cette vision du monde, et que l'on retrouve aux XVIIIe et XIXe siècles chez tous les théoriciens libéraux, est également présente chez Marx. Tout comme Adam Smith, Marx ne conçoit l'institution sociale qu'au travers d'une activité productive conçue comme affrontement à la matière et transformation de cette matière en valeur au moyen du travail. Par le travail, l'homme ne transforme pas seulement la nature, « il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent »[41]. L'idée de travail productif résume donc toute la socialisation des capacités humaines. Il en résulte que la production est un bien en soi, dont les progrès entraîneront automatiquement ceux de la condition générale de l'humanité. Certes, cette production s'effectue aujourd'hui sous l'horizon du capitalisme, mais celui-ci, sans s'en

douter, prépare lui-même l'avènement du communisme. Comme l'écrit Ted Benton, « par son rôle historique progressiste, le capitalisme accélérerait le développement des forces de production à tel point que la transition vers une ère de liberté et d'abondance [deviendrait] une possibilité réelle [...] La production industrielle moderne, engendrée par les relations économiques capitalistes, est une précondition de la société communiste future »[42]. Marx affirme en effet : « Le développement des forces productives du travail social est la tâche historique et la justification du capital. Le faisant, précisément, sans le savoir, il crée les conditions matérielles d'un mode de production plus élevé »[43]. Marx pense donc que le productivisme est neutre en son essence, que l'aliénation qu'il provoque est exclusivement liée à un mode de production donné, et que c'est l'accélération de la production qui créera les « contradictions » nécessaires à l'avènement de la société sans classes. Dans le travail, il ne voit qu'un procès de transformation — et non d'appauvrissement — de la nature, et partage avec le capitalisme, qu'il admire et dénonce à la fois, le même souverain mépris pour les « externalités » négatives. Ne voyant que des limitations internes à l'expansion du capitalisme, il ignore enfin la notion même de rareté naturelle, que sa théorie de la valeur-travail exclut par définition[44].

Depuis lors, la Terre n'a cessé d'être traitée comme un objet physique inanimé, exploitable à merci.

« Maîtrise et possession, écrit Michel Serres, voilà le maître mot lancé par Descartes, à l'aurore de l'âge scientifique et technique, quand notre raison occidentale partit à la conquête de l'univers. Nous le dominons et nous l'approprions : philosophie sous-jacente et commune à l'entreprise industrielle comme à la science dite désintéressée, à cet égard non différenciables »[45]. Et Serres d'ajouter : « Nous avons perdu le monde : nous avons transformé les choses en fétiches ou en marchandises [...] Il faut changer de direction et laisser le cap imposé par la philosophie de Descartes »[46].

C'est précisément l'adoption d'un nouveau « cap » que propose aujourd'hui l'écologie, chaque fois qu'elle cherche à relier l'homme à la nature et à répondre à la perte de sens qui a résulté de leur séparation. C'est à un « changement de direction » qu'elle nous convie, chaque fois qu'elle réagit contre un anthropocentrisme qui ne fait de l'homme une valeur suprême que pour autant qu'il pose en même temps la nature comme suprêmement dénuée de toute valeur intrinsèque.

Ce faisant, l'écologie prend acte d'un mouvement général des sciences qui, depuis les révolutions copernicienne et darwinienne, nous a appris que la Terre était une planète parmi d'autres et que l'espèce humaine était elle-même l'héritière d'une longue chaîne d'êtres vivants. Mais elle renoue aussi,

dans une certaine mesure, avec une conception du monde qui a toujours été celle des sociétés traditionnelles — sociétés que l'on a trop souvent qualifiées de « sociétés closes », alors qu'elles sont au contraire ouvertes sur la totalité du cosmos et, par là même, capables d'intégrer toutes les composantes du corps social, tandis que les sociétés modernes, que Popper qualifiait d'« ouvertes », sont en réalité fermées à toute perspective cosmique et suscitent en leur sein des exclusions de toutes sortes. C'est de cette conception que témoignent par exemple les propos tenus en 1855 au président Pierce par le chef indien Duvamish : « Nous sommes une partie de cette terre et elle est une partie de nous. Ce n'est pas l'homme qui a fait le tissu de la vie, il n'en est qu'un fil. Ce que vous ferez au tissu, vous le ferez à vous-même ». Ou bien encore ces paroles d'un chef de tribu Wanapum expliquant, à la même époque, pourquoi son peuple se refusait à une exploitation trop intensive de la Terre : « Irai-je prendre un couteau pour le plonger dans le sein de ma mère ? Mais alors, lorsque je serai mort, qui me reprendra dans son sein ? »

Cette idée selon laquelle le cosmos forme un tout harmonieux, que ce tout est animé et vivant, que l'homme en fait partie, même s'il y occupe une place particulière, en sorte que plus s'accroît son amicale connivence avec le monde, plus il s'accomplit lui-même à la source de son être, cette idée n'a jamais

cessé, malgré Descartes et ses successeurs, d'être présente dans l'histoire de l'Europe.

Au IIe siècle de notre ère, on lit déjà chez Marc Aurèle : « Toutes les choses vivantes sont liées les unes aux autres, ce lien est sacré et rien, ou presque rien, n'est étranger à quoi que ce soit [...] Représente-toi le monde comme un être unique et une âme unique. Considère comment tout contribue à la cause de tout, et de quelle manière les choses sont tissées et enroulées ensemble ». Au siècle suivant, Plotin fait de l'« âme du monde » l'intermédiaire entre le monde sensible et le monde divin. Reprenant chez Platon l'idée selon laquelle c'est l'âme qui contient le corps, et non l'inverse, Plotin affirme que cette « âme du monde » est ce par quoi tout peut être distingué sans être séparé : « Elle est comme dans le cercle le centre d'où partent les rayons. L'âme est à la fois une et multiple, une par elle-même, multiple par les corps qu'elle anime et qui sont composés de parties : mais elle est tout entière dans chaque partie »[47].

La même idée se retrouve chez Paracelse, quand il déclare : « L'univers est un [...] C'est un vaste organisme dans lequel les choses naturelles s'harmonisent et sympathisent réciproquement ». Elle est également présente dans les *Pensées* de Pascal : « Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes

s'entretenant par un lien naturel et insensible mais qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens pour impossible de connaître les parties sans connaître le tout. Non plus que de connaître le tout sans connaître les parties». Plus tard, Goethe dira lui aussi que, «dans la nature vivante, rien ne se produit qui ne soit inscrit dans un tout»[48]. Novalis écrira: «Je ne sais pas pourquoi on parle toujours d'une humanité séparée. Les animaux, les plantes, les étoiles, les cailloux, les étoiles et les vents n'appartiennent-ils pas aussi à l'humanité?». Adam Müller affirmera que tous les êtres ne forment qu'un seul grand organisme. On trouve des considérations identiques, non seulement chez les représentants de la philosophie religieuse de la nature, de Schelling à Franz Baader, chez les *Naturphilosophen* romantiques, ou encore chez les tenants d'un certain ésotérisme chrétien, depuis Jacob Böhme jusqu'à Oetinger, mais aussi bien chez William Blake, chez Nietzsche, chez Albert Schweitzer ou chez Martin Buber.

Citons encore ces lignes inspirées de l'auteur du *Serpent à plumes* et de *L'amant de Lady Chatterley*: «Nous ne manquons ni d'humanité ni de subjectivité; ce dont nous manquons, c'est de vie cosmique, du soleil en nous et de la lune en nous […] Le cosmos et nous-mêmes ne faisons qu'un. Le cosmos est un grand organisme vivant, dont nous faisons toujours partie. Le soleil est un grand cœur dont les pulsations parcourent jusqu'à nos veines les plus fines.

La lune est un grand centre nerveux étincelant d'où nous vibrons sans cesse […] Et tout ceci est vrai à la lettre, comme le savaient les hommes du temps passé, et comme ils le sauront à nouveau [….] [Mais] nous avons perdu le cosmos. Le soleil ne nous nourrit plus, ni la lune. En langage mystique, la lune s'est obscurcie, et le soleil est devenu noir. Maintenant, ils nous faut retrouver le cosmos, et ça ne s'obtient pas par un tour de passe-passe mental. Il nous faut faire revivre tous les réflexes de réponse qui sont morts en nous. Les tuer nous a pris deux mille ans. Qui sait combien de temps il faudra pour les ranimer? […] Ce que nous voulons, c'est détruire nos fausses connexions inorganiques, en particulier celles qui ont trait à l'argent, et rétablir les connexions organiques vivantes avec le cosmos, le soleil et la Terre, avec l'humanité, la nation et la famille. Commencer avec le soleil — et le reste viendra lentement, très lentement»[49].

Ces propos peuvent paraître purement philosophiques ou littéraires. Mais la science elle-même a beaucoup évolué depuis quelques décennies. On connaît l'«hypothèse Gaïa», formulée par James Lovelock, qui définit la Terre comme «une entité autorégulatrice de la capacité de préserver la santé de notre planète en contrôlant son environnement chimique et physique»[50]. C'est évidemment une hypothèse controversée, tout comme celle d'une «âme de la nature», reprise récemment par Rupert

Sheldrake à partir d'une théorie des champs morphogénétiques qui suppose que tous les systèmes autorégulateurs s'organisent sous l'influence de champs créateurs de formes[51]. Il n'est pas exagéré, toutefois, de dire que dans bien des domaines, le point de vue réductionniste et analytique — nécessaire, mais qui ne représente qu'un aspect des choses — cède aujourd'hui du terrain devant des interprétations du monde faisant plutôt appel à des schémas de type holiste, fondés sur les notions de complexité, de réciprocité et de causalité circulaire, et qui tendent à représenter l'univers sous l'angle d'une perpétuelle morphogenèse dont tous les éléments sont solidaires. L'image du monde qui en résulte est très comparable à celle des écosystèmes, dont la capacité de se régénérer s'inscrit elle-même dans une perspective rompant à la fois avec la conception purement linéaire du temps et avec la séparation radicale du sujet et de l'objet. Toutes les théories de l'auto-organisation, holistiques ou systémiques, inspirent d'ailleurs l'écologisme contemporain[52].

« Instinctivement, écrivait Jean Giono, tu savais que te séparer c'est mourir ». Dans son acception la plus élevée, le but de l'écologisme est précisément de réunir ce qui a été arbitrairement séparé : l'âme et le corps, la matière et l'esprit, le sujet et l'objet, les parties et le tout, l'homme et le reste de l'univers. A toutes ces dichotomies obsolètes l'écologie oppose l'idée qu'en détruisant la nature, l'homme

se détruit lui-même, alors qu'en s'efforçant au contraire de mieux saisir la nature comme une donatrice de sens à laquelle il est lié dans un rapport de co-appartenance, il sera mieux en mesure de se connaître lui-même et de réaliser les fins qui lui sont propres.

*

Il ne serait cependant pas honnête de passer sous silence les impasses dans lesquelles l'écologie peut aussi s'engager. A elle seule, l'histoire de la notion de « nature » montre d'ailleurs combien celle-ci est équivoque. Pendant des millénaires, l'homme n'a cessé de chercher à déchiffrer le discours de la nature, et les interprétations qu'il en a données ont toujours été contradictoires. En outre, tandis que les uns voient dans la nature un modèle à suivre, d'autres estiment que plier l'homme à la nature revient à lui faire subir la pire des aliénations. La nature, il est vrai, peut aussi bien être perçue comme harmonieuse et équilibrée que comme menaçante, cruelle et désordonnée. L'« ordre naturel » n'a pas le même sens selon qu'on le fait reposer sur la compétition ou sur la coopération, et les « lois naturelles » ne le sont jamais que d'une façon toute relative, puisque l'homme peut apparemment les violer.

Certains parlent des « droits de la nature » comme

si la nature était un sujet de droit, ce qu'elle n'est manifestement pas. Un tel discours risque fort d'aboutir au panjuridisme, voire de verser paradoxalement dans un anthropomorphisme qui serait en la matière particulièrement mal venu. D'autres voudraient substituer à l'anthropocentrisme hérité de Descartes une sorte de « biocentrisme » égalitaire, où la vie d'un homme ne vaudrait finalement rien de plus que celle d'une vache ou d'un puceron. Une telle démarche revient simplement à passer d'un excès à l'autre. Il est sûr, enfin, qu'un certain « intégrisme » écologiste a souvent tendance à verser dans le catastrophisme ou l'apocalyptisme[53], et qu'il peut aussi conforter un certain discours hygiéniste dont les sociétés contemporaines tendent à faire l'un des substituts de l'ordre moral.

Ce serait une grave erreur de remplacer un dualisme par un autre, d'opposer la nature à la culture ou de ne proposer comme alternative à la dévastation de la Terre que la disparition de l'humanité. La « nature » ne peut jamais être perçue hors de la médiation d'une culture, en sorte que leur relation relève avant tout du principe de l'« union sans confusion ». L'homme est un être vivant parmi d'autres, mais il a aussi une spécificité qui lui est propre. Cette spécificité ne l'autorise pas à s'affranchir du reste du monde, ni à le traiter comme un pur objet dont il serait le propriétaire, mais doit au contraire l'inciter à prendre conscience des responsabilités particulières qui sont les siennes au niveau qu'il occupe. En d'autres termes, reconnaître la spécificité humaine ne légitime pas plus la domination de la Terre que la défense et la préservation de la nature n'impliquent la négation de ce qu'il y a d'unique et d'irremplaçable dans le phénomène humain. De l'homme et de la nature, la question n'est donc pas de savoir qui doit dominer l'autre (ce qui reviendrait à conserver le paradigme cartésien, fût-ce en en inversant les pôles), mais de savoir comment peut se réinstaurer et se maintenir le rapport de co-appartenance qui les lie. C'est à cette tâche que doit s'employer la pensée contemporaine. Heidegger semble à cet égard avoir indiqué plus qu'une piste à suivre lorsque, tout en déconstruisant systématiquement l'anthropocentrisme moderne, fondé sur la métaphysique de la subjectivité et le déchaînement technicien, il définit en même temps l'homme comme le « berger de l'Être », c'est-à-dire comme le seul vivant qui peut porter témoignage sur le sens des choses en donnant un fondement au monde qu'il habite. La « nature », cette « merveilleusement omniprésente » dont parlait Hölderlin, n'est plus alors un donné figé que l'homme aurait seulement en sa garde, mais bien la *physis* même, cette croissance en éclosion perpétuelle qui permet à l'homme de faire retour dans la provenance, à la fois rassemblement dans la présence et ouverture pour la vérité (*alèthéia*)[54].

Il s'agit en fin de compte de savoir si la Terre n'est qu'un « objet physique inanimé », comme l'affirme Alain Laurent, si la nature est « muette », comme le suggère Alain Renaut[55], ou bien au contraire si elle a quelque chose à nous apprendre et constitue en quelque sorte une part de nous-mêmes. Michel Serres proposait que notre rapport aux choses se fonde désormais sur « l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect »[56]. Dans un monde dont la mécanisation ne fait qu'accentuer le vide existentiel, dans un monde de plus en plus « désenchanté », l'amicale connivence avec les choses rejoint l'amour de la beauté qui est aussi une forme de la beauté de l'amour.

1. « Les hommes de gauche qui détestent l'idée que les forts ont le droit d'écraser les faibles, remarquait Bertrand de Jouvenel, croient dans le même temps que tous les changements qui ont eu lieu jusqu'à nos jours ont été bons, et que le bon l'emportera dans l'avenir. Or, ce sont doctrines — droit de la force et progrès — qui ont racine commune » (note inédite du 23 août 1963, in *Commentaire*, été 1993, p. 421).

2. « Gare à l'intégrisme vert », in *L'Express*, 24 septembre 1992, p. 108.

3. « Fenêtre sur l'infini », in *Le Nouvel Observateur*, 11 mars 1993, p. 48.

4. *Anthropologie structurale*, vol. 2, Plon, 1973, p. 53.

5. *Le Monde*, 21 janvier 1979.

6. *Les illusions du progrès*, 5e éd. Marcel Rivière, 1947, pp. 5-6.

7. « La nation », in *Libération*, 3-4 juillet 1993, p. 36.

8. *Libération*, 25 mars 1993 ; *Vendredi*, 14 mai 1993.

9. *Le Monde*, 21 avril 1993.

10. « Le discours du Liechtenstein », in *L'Express*, 16 septembre 1993, pp. 94-98. Sur l'effondrement du « progressisme » en France, cf. aussi Jean-Claude Milner, *L'archéologie d'un échec*, Seuil, 1993. Sur l'histoire de l'idée de progrès et sa crise actuelle, cf. Robert Nisbet, *Social Change and History. Aspects of Western Theory of Development*, Oxford University Press, New York 1969 ; Jean-Jacques Salomon, *Prométhée empêtré*, Anthropos, 1984 ; Christopher Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, W.W. Norton, New York 1991 ; Serge Latouche, « Le progrès comme signification imaginaire sociale fondatrice de l'économie », communication au colloque *L'économie dans la société*, Lausanne, 26 au 26 mai 1988.

11. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik fur die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt/M. 1979 (trad. fr. : *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, 1990). Du même auteur, cf. aussi *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt/M. 1981, et *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt/M. 1985. Né en 1903, ancien élève de Heidegger et de Husserl, Hans Jonas est mort le 6 février 1993. Sur son itinéraire philosophique, cf. Dominique Bourg, « Hans Jonas et l'écologie », in *La Recherche*, juillet-août 1993, pp. 889-890.

12. *Le principe responsabilité*, op. cit. p. 188. La question essentielle de l'évaluation des conséquences futures de l'action présente soulève évidemment des interrogations. Jonas doute pour sa part de la capacité de la démocratie à mettre en œuvre une éthique de responsabilité orientée vers le renoncement et préfère s'en remettre à une élite éclairée qui semble se confondre chez lui avec un gouvernements d'« experts ». Nous serons plus réservé sur ce point. Sur le « principe de prudence », cf. Jean-Paul Maréchal, *Le prix du risque*, éd. du CNRS, 1991.

13. Jean-Claude Casanova, in *L'Express*, 12 mars 1992.

14. Cf. par exemple David Horowitz, « Le vert devient rouge », in *Liberalia*, août 1992, pp. 18-19.

15. Ceux qui portent cette critique oublient que Malthus participait lui-même de l'idéologie du progrès. Le titre complet de son célèbre livre de 1798 est *Essai sur le principe de la population en tant qu'il influe sur le progrès futur de la société, avec des remarques sur les théories de M. Godwin, de M. Condorcet et d'autres auteurs*.

16. Cf. Gérard Bramoullé, *La peste verte*, Belles lettres, 1991 ; Ayn Rand, *The New Left. The Anti-lndustrial Revolution*, Signet Books, New York 1975 ; Martin W. Lewis, *Green Delusions. An Environmental Critique of Radical Environmentalism*, Duke University Press, Durham 1993. Dans une optique plus modérée : P. Alphandéry, P. Bitoun et Y. Dupont, *L'équivoque écologique*, Découverte, 1991 ; Roger Cans, *Tous Verts ! La surenchère écologiqu*e, Calmann-Lévy, 1992.

17. Cf. Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992 ; Philippe Pelletier, *L'imposture écologiste*, Reclus, Montpellier 1993 ; Robert A. Pois, *La religion de la nature et le national-socialisme*, Cerf, 1993. La plupart des arguments avancés dans ces ouvrages s'inspirent (sans les citer) des travaux de Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism*, Macmillan, London, et American Elsevier, New York 1971, et Anna Bramwell, *Blood and Soil. Walther Darré and Hitler's Green Party*, Kensal Press, Bourne End 1985. Cf. aussi Hans Magnus Enzenberger, « Critique of Political Ecology », in *New Left Review*, mars-avril 1974 (repris in *Dreamers of the Absolute. Essays in Politics, Crilme and Culture*, Radius, London 1988), et Anna Bramwell, *Ecology in the 20th Century. A History*, Yale University Press, New Haven 1989. Sur un versant plus polémique : Bernard Thomas, *Lettre ouverte aux écolos qui nous pompent l'air !*, Albin Michel, 1992. Pour une défense de gauche de l'écologisme, on se reportera surtout aux travaux d'André Gorz (*Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, 1991), Félix Guattari (*Les trois écologies*, Galilée, 1991), Edgar Morin et Jacques Ellul. Cf. aussi Bernard Charbonneau, *Le jardin de Babylone*, Gallimard, 1969 ; Cornélius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, 1981. Pour un panorama plus général des rapports entre écologisme et socialisme, cf. Martin Ryle, *Ecology and Socialism*, Radius, London 1988.

18. A propos du « romantisme » que nombre de commentateurs placent à l'origine de l'écologisme (en même d'ailleurs qu'un structuralisme ayant en son temps proclamé la « mort de l'homme » comme sujet souverain de la nature), il serait fastidieux de relever ici l'accumulation de contresens produite dans la littérature la plus récente. On notera cependant que le romantisme allemand, pour ne citer que lui, n'a pas toujours été hostile aux Lumières, mais qu'il a au contraire souvent cherché à en réconcilier la philosophie avec la critique de la modernité, tout en affirmant l'incompatibilité de l'État et de la liberté. C'est d'ailleurs surtout cette dimension « libertaire » que les Verts allemands en ont retenu. Inversement, on ne saurait passer sous silence la composante agraire et ruraliste de la Révolution française, telle qu'on la trouve exprimée chez Henri Grégoire, Gaspard de Beaurieu ou Gracchus Babeuf. C'est d'ailleurs de Babeuf que s'est inspiré le communiste dissident de l'ex-RDA Wolfgang Harich (*Kommunismus ohne Wachstum ? Babeuf und der Klub von Rom*, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg 1975) pour plaider en faveur d'un communisme non productiviste. Enfin, on ne peut oublier l'influence exercée par un romantisme désireux de « réenchanter la nature » sur de grands intellectuels juifs comme Gustav Landauer, Martin Buber, Ernst Bloch, Walter Benjamin ou Erich Fromm. Sur cette problématique, une synthèse récente : Michaël Lowy, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, 1992.

Aux États-Unis, l'inspiration « romantique » du mouvement écologiste s'est surtout manifestée à travers les œuvres de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), le fondateur du « transcendantalisme », qui, dans son célèbre essai sur la nature (*Nature*, 1837), décrit le plaisir que procure à l'homme le contact sensible avec une nature perçue comme énergie surabondante et voluptueuse. Cf. *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, Modern Library, New York 1950. A la génération suivante, le « transcendantalisme » d'Emerson aboutit chez Henry David Thoreau à la célébration d'une véritable « divinité de la nature », fondée sur un sentiment de « sublime » produit par la contemplation des immensités sauvages. Cf. H.D. Thoreau, *Walden*, in J. Lindon Shanley (ed.), *The Writings of Henry David Thoreau*, Princeton University Press, Princeton 1971 (trad. fr. : *Walden ou la vie dans les bois*, Aubier-Montaigne, 1967), et *Huckleberries*, éd. par Leo Stoller, Winhover Press-University of Iowa Press et New York Public Library, New York 1970. Sur la place du « transcendantalisme » dans l'histoire américaine, cf. Charles E. Headington, *Americans in the Wilderness. A Study of their Encounters with Otherness from the Initial Contact through Henry David Thoreau*, thèse, University of Chicago, 1985 ; et Catherine L. Albanese, *Nature Religion in America. From the*

Algonkian Indians to the New Âge, University of Chicago Press, Chicago 1990.

19. *Wahnsinn mit Methode*, Olle u. Wolter, Berlin 1982, p. 55.

20. « Progressismus und Konservatismus », in *Vorgänge*, 1974, 4, p. 30.

21. *Les Verts allemands. Un conservatisme alternatif*, L'Harmattan, 1993, p. 10. Signalons aussi que la revue néoconservatrice allemande *Scheidewege*, fondée par Friedrich Georg Jünger et l'industriel Max Himmelheber, a été l'une des premières à publier des articles antinucléaires d'Erwin Chargaff, Heinrich Schipperges, Jürgen Dahl et Hans Jonas. Dans les années soixante-dix, la « question nationale » a fait l'objet de débats particulièrement intéressants dans les milieux de gauche et d'extrême gauche, notamment à l'initiative de Rudi Dutschke, Thomas Schmid, Peter Brandt, Herbert Ammon et Henning Eichberg. A la même époque, l'un des plus célèbres auteurs écologistes, lui-même dissident des *Grünen*, Herbert Gruhl (1921-1993), n'hésitait pas à renvoyer aux travaux des conservateurs Ernst Forsthoff et Hans Freyer pour illustrer sa critique du libéralisme (*Ein Planet wird geplündet*, S. Fischer, Frankfurt/M. 1975). Cf. Alain de Benoist, « Herbert Gruhl et les "Verts" allemands », in *Eléments*, janvier 1994, pp. 12-13. En mai 1993, les Verts allemands ont fusionné avec Bündnis 90, organisation issue des comités de citoyens qui avaient animé dans l'ancienne RDA un mouvement populaire hostile au régime communiste. « Après la fusion des Verts de l'Ouest et de la formation allemande Die Grünen-Bundnis 90, écrit Thomas Keller, les Verts sont encore moins socialistes, les écologistes est-allemands introduisant une pensée qui rappelle le conservatisme des valeurs. Cette force politique a de bonnes chances de s'incruster durablement dans la nouvelle Allemagne » (op. cit. p. 229).

22. « La civilisation du chômage », in *Le Nouvel Observateur*, 11 mars 1993, p. 57.

23. *Le Nouvel Observateur*, 7 mai 1992, p. 102.

24. « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », in *Actuel Marx*, 2e semestre 1992, p. 26.

25. Cornélius Castoriadis, art. cit.

26. « Droits de l'homme et écologie », in *Esprit*, octobre 1992, p. 80. L'auteur précise : « Le nazisme, en effet, revendiquait haut et fort l'héritage technique et scientifique de la modernité. Il se proposait seulement, si je puis dire, de le débarrasser de son corrélat humaniste et rationaliste hérité des Lumières et de la Révolution française [...] Quelle qu'ait été la revendication de radicalité de la critique marxiste de la société bourgeoise, celle-ci n'introduisait aucune solution de continuité au sein de la tradition de pensée occidentale » (ibid.).

27. « Quelle écologie politique ? », in *Transversales science/culture*, juillet-août 1993, p. 14.

28. René Passet, « Économie et environnement », in *Enjeux-Les Échos*, mai 1992, p. 95.

29. *Le Tiers-instruit*, François Bourin, 1991, p. 166.

30. Dans cette optique, cf. René Passet, *L'économique et le vivant*, Payot, 1979 ; Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge 1971, et *Demain la décroissance. Entropie-écologie-économique*, Pierre-Marcel Favre, Lausanne 1979. Cf. aussi l'ouvrage du Commissariat au Plan préfacé par Christian Stoffaës, *L'économie face à l'écologie*, Découverte, 1993.

31. Cf. Ernst Friedrich Schumacher, *Small is Beautiful*, Abacus, London 1968 (trad. fr. sous le même titre : Seuil, 1973 et 1979).

32. *"... und wehret euch täglich ». Bonn — ein grünes Tagebuch*, Mohn Gutersloh 1984, p. 72. Cf. aussi Peter Sloterdijk, *Versprechen auf deutsch. Rede über das eigene Land*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.

33. Art. cit. p. 18.

34. Cf. Dominique Allan Michaud, *L'avenir de la société alternative*, L'Harmattan, 1989 ; Jonathan Porritt, *Seeing Green. The Politics of Ecology Explained*, Basil Blackwell, Oxford 1984 ; Frithjof Capra et C. Spretnak, *Green Politics*, E.P. Dutton, New York 1984 ; R. Robertson « The Globalization Paradigm : Thinking Globally », in D.G. Bromley (ed.), *Religion and the Social Order. New Developments in Theory and Research*, JAI Press, Greenwich 1991.

35. A ce sujet, cf. notamment Horst Zillessen, « Die Modernisierung der Demokratie im Zeichen der Umweltproblematik », in H. Zillessen,

Peter C. Dienel et Wendelin Strubelt (Hrsg.), *Die Modernisierung der Demokratie. Internationale Ansätze*, Westdeutscher, Opladen 1993, pp. 17-39.

36. Avancée en France, notamment, par le MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) et l'équipe de la revue *Transversales science/culture*, l'idée d'un revenu de citoyenneté avait déjà été proposée ou discutée dans le passé par des auteurs aussi différents que Ralf Dahrendorf, Erich Fromm ou Denis de Rougemont. On la retrouve aujourd'hui chez Philippe van Parijs, en Belgique, ainsi que dans le programme des Verts allemands adopté en 1986 (Die Grünen, Hrsg. *Umbau der Industriegesellschaft*, Bonn 1986). Cf. aussi Thomas Schmid (Hrsg.), *Befreiung von falscher Arbeit. Thesen zum garantierten Mindesteinkommen*, Klaus Wagenbach, Berlin 1984.

37. *Environmental Ethics*, vol. 1, Simon Fraser University, 1989.

38. *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Gallimard, 1971, p. 115. On sait que pour Heidegger, « avec Descartes, commence l'accomplissement de la métaphysique occidentale » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard-Tel, 1986, p. 129 ; cf. aussi *Nietzsche*, vol. 2, Gallimard, 1971, p. 119). Heidegger voit dans l'œuvre de Descartes une étape décisive de l'« histoire » de la métaphysique de la subjectivité : d'une part, elle représente l'expression propre à son époque d'un fondement métaphysique qui lui est très antérieur ; de l'autre, elle oriente ce fondement dans le sens de la détermination moderne de la vérité, c'est-à-dire de la métaphysique moderne de l'homme comme sujet. Sur cette problématique, cf. l'estimation critique de Robert Legros, « La subjectivité est-elle métaphysique ? », in *Sujet de droit et objet de droit. L'homme est-il le seul sujet de droit ?*, Presses universitaires de Caen, Caen 1992, pp. 65-86.

39. *Métaphysique des mœurs. 2 : Doctrine de la vertu*, J. Vrin, 1968, p. 118.

40. *L'éclipse de la raison*, Payot, p. 116.

41. *Le Capital*, Éditions Sociales, 1977, p. 136.

42. « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques », in *L'écologie, ce matérialisme historique*, n° spécial de la revue *Actuel Marx*, 2e semestre 1992, pp. 78-79.

43. *Le Capital*, vol. 7, Éditions Sociales, 1977, p. 271.

44. On a cependant cru trouver chez Marx quelques considérations « écologistes ». Ainsi quand il écrit que « la nature, pour autant qu'elle n'est pas elle-même le corps humain, est le corps non organique de l'homme. L'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps avec lequel il doit maintenir un processus constant pour ne pas mourir. Dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est liée à la nature ne signifie rien d'autre que la nature est liée à elle-même, car l'homme est une partie de la nature » (*Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, 1972, p. 62). Ou encore : « Le travail n'est pas la source de toute richesse, la nature est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien, tout de même, la richesse réelle !) que le travail, qui n'est en lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force naturelle de l'homme » (« Critique du programme de Gotha », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Œuvres choisies*, vol. 1, Éditions du Progrès, Moscou 1955, p. 10). Mais ces citations montrent elles-mêmes que Marx se situe surtout dans une perspective utilitaire : la nature est définie chez lui comme un corps non organique, en fait comme une simple réserve de « valeurs d'usage » que l'homme exploite à bon droit pour en « vivre ». Jacques Bidet et Jacques Texier, qui le déplorent, ne peuvent que constater que « le mouvement écologique s'est historiquement développé en marge ou à l'encontre du marxisme » (*L'écologie, ce matérialisme historique*, op. cit. p. 7).

45. *Le contrat naturel*, François Bourin, 1990, et Flammarion, 1992, p. 58.

46. Ibid. pp. 53 et 61.

47. Cf. Plotin, *Ennéades* IV, 4, 28, 22 ; et Henri Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Pierre Téqui, 1992, pp. 180-181. On notera que l'idée d'une « âme de la nature » qui serait également présente chez les animaux a laissé des traces dans le vocabulaire : le mot « animal » se rattache au latin *anima*, « âme » (*animalis*, « qui est animé »).

48. *Écrits scientifiques posthumes*.

49. D. H. Lawrence, *Apocalypse*, Balland/France-Adel, 1978, pp. 75-77 et 211-212.

50. *La Terre est un être vivant*, Rocher, 1986, p. 19 (éd. orig. : *Gaia.*

A New Look at Life on Earth, Oxford University Press, Oxford 1979). Cf. aussi Kit Pedler, *The Quest for Gaïa. A Book of Changes*, Souvenir Press, London 1979 ; et Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God. A New Theology for a Renewed Earth*, Harper, San Francisco 1993. L'idée selon laquelle la Terre, en tant qu'organisme vivant, serait appelée à se « venger » de l'humanité qui la dévaste, rejoint d'assez près l'image du parasite que Michel Serres oppose à celle du symbiote : « Non réglée, excédant son but, contre-productive, la maîtrise pure se retourne contre soi. Ainsi les anciens parasites, mis en danger de mort par les excès commis sur leurs hôtes qui, morts, ne les nourrissent plus ni ne les logent, deviennent obligatoirement des symbiotes [...] Le droit de maîtrise et de propriété se réduit au parasitisme. Au contraire, le droit de symbiose se définit par réciprocité : autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là » (*Le contrat naturel*, op. cit. pp. 61 et 67).

51. *L'âme de la nature*, Rocher, 1992. L'auteur rattache sa théorie de la causalité formative à l'hypothèse des « résonances morphiques » : « Dès que nous nous accordons le droit de considérer le monde comme un organisme vivant, écrit-il, il nous apparaît qu'une partie de nous connaissait cette vérité de tout temps » (p. 244).

52. « Les systèmes biologiques génèrent spontanément de l'ordre et de l'auto-organisation, écrit Stuart Kauffmann. Le monde de la nature, tel que nous le découvrons, résulte de l'interaction entre la sélection naturelle et l'ordre immanent des systèmes complexes » (*The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution, Oxford University Press*, Oxford 1993). Cf. aussi Edgar Morin et Anne-Brigitte Kern, *Terre-Patrie*, Seuil, 1993, qui insistent sur les notions d'« hologramme » et de causalité circulaire. Edward Goldsmith, « The Way : An Ecological World View », in *The Ecologist*, 1988, 4-5, pp. 161-185, et *Le tao de l'écologie. Une vision écologique du monde*, Rocher, 2002, se réfère pour sa part au biologiste C.H. Waddington et au père de la théorie générale des systèmes, Ludwig von Bertalanffy. On sait que les partisans de l'Écologie profonde s'appuient beaucoup sur les travaux de « néophysiciens » comme Frithjof Capra ou David Bohm. D'autres auteurs s'inspirent de certaines sagesses orientales (Frederic Vester, *Neuland des Denkens*, R. Piper, München 1984), de la philosophie allemande de la nature (Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985), ou encore de la tradition de l'anthropologie philosophique (Eric Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums ?*, Hanser, München 1992). Luc Ferry écrit lui-même, ce qui est assez étrange de son point de vue : « Les écosystèmes sont mieux agencés en eux-mêmes que la plupart des constructions humaines. La nature se montre souvent supérieure à nous par son intelligence » (*Le Nouvel Ordre écologiste*, op. cit.). Pour un panorama général de toutes ces tendances : D.R. Griffin (ed.), *The Reenchantment of Science*, State University of New York Press, Albany 1988

53. Cet apocalyptisme a fait beaucoup de tort aux écologistes, dont les adversaires, américains en particulier, n'ont pas eu de peine à montrer que bien des prédictions pessimistes qu'ils avaient faites au cours des vingt dernières années ne se sont pas réalisées, au moins jusqu'à présent. A ce sujet, cf. notamment Ronald Bailey, *Eco-Scam. The False Prophets of Ecological Doom*, St. Martin's Press, New York 1992 ; Dixy Lee Ray et Lou Guzzo, *Environmental Overkill. What Happened to Common Sense ?*, Regnery Gateway, Chicago 1992 ; Michael Fumento, *Science Under Siege. Balancing Technology and the Environment*, Morrow, New York 1993. Sur la discussion actuellement en cours à propos du réchauffement global du climat de la Terre, cf. Yves Lenoir, *La vérité sur l'effet de serre. Le dossier d'une manipulation planétaire*, Découverte, 1992, et « La science postmarxiste des écologistes », in *Politiques*, été 1993, pp. 103-119. Pour un point de vue opposé : Patrick J. Michaels, *Sound and Fury. The Science and Politics of Global Warming*, Cato Institute, Washington 1992.

54. Cf. à ce sujet l'intéressant article d'un partisan de l'Écologie profonde, Paul Shepard, « Homage to Heidegger », in Michael Tobias (ed.), *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego 1985.

55. « Depuis l'effondrement des cosmologies antiques, écrit Renaut, depuis que l'univers s'est révélé à nous comme infini, la nature est muette, elle ne fait surgir par elle-même aucune espèce de sens [...] Pour les modernes, les arbres sont en eux-mêmes vides de sens et ne disent rien » (« Naturalisme ou humanisme ? Discussion de Lévi-Strauss », in *Sujet de droit et objet de droit*, op. cit. pp. 136-137).

56. *Le contrat naturel*, op. cit. p. 67.

SUR L'ÉCOLOGIE II

C'est en 1859 que le naturaliste allemand Ernst Haeckel a inventé le terme d'« écologie » pour désigner la science des relations entre les organismes vivants et leur univers « domestique » (grec *oikos*), c'est-à-dire leur milieu naturel. L'expression d'« écologie humaine », elle, remonte à 1910. La notion d'« écosystème » a été créée en 1935 par l'Anglais Tansley. En 1953, dans leurs *Fundamentals of Ecology*, les frères Odum donneront aux écosystèmes le rang d'organismes vivants, ouvrant ainsi des perspectives nouvelles à la science.

En tant que préoccupation politique et sociologique, l'écologie apparaît beaucoup plus tardivement, encore qu'on la trouve exprimée dès 1926 chez le biologiste Vernadsky. Dans les pays anglo-saxons, l'un de ses pionniers, George Stapleton, écrivit son livre *Human Ecology* entre 1946 et 1948, mais il rencontra si peu d'intérêt autour de lui qu'il en laissa le manuscrit dans ses tiroirs, où il resta jusqu'à sa mort en 1960[1]. Il faut en fait attendre les années soixante pour voir l'écologisme connaître son premier essor avec les livres de Gunther Schwab en Allemagne, de Barry Commoner, Barbara Ward, Evelyn G. Hutchinson et Rachel Carson aux Etats-Unis[2]. En France, un ministère de l'Environnement est créé en 1971. L'année suivante, le célèbre rapport du Club de Rome sur les « limites de la croissance » (*Limits to growth*) et l'épuisement des ressources énergétiques déclenche des polémiques mémorables. Dans les années soixante-dix, avec les crises pétrolières qui semblent sonner le glas de la croissance à rythme continu et du plein emploi, la « protection de l'environnement »[3] devient véritablement à l'ordre du jour, tandis qu'on assiste dans la plupart des pays occidentaux à l'émergence des partis « verts », des comités de citoyens et des « nouveaux mouvements sociaux »[4].

L'ampleur de la préoccupation écologiste est évidemment proportionnelle au constat des dommages infligés au milieu naturel par l'activité techno-industrielle. Pendant des décennies, sinon des siècles, l'activité économique s'est déroulée dans l'ignorance des lois physiques fondamentales qui font qu'environnement et économie ne forment jamais des entités totalement séparées. Le libre fonctionnement des marchés permettait aux décideurs de maximiser leurs intérêts sans prendre en compte les « externalités » afférentes à leurs initiatives. La logique du profit poussait régulièrement à rechercher la rentabilité à court terme, les coûts nécessaires

à la reproduction ou à la reconstitution des conditions non marchandes de production étant reportés « vers l'extérieur », c'est-à-dire en définitive sur le social (cf. la célèbre formule de l'« effet NIMBY » : « *not in my backyard* »). Cette propension au pillage ou à l'épuisement inconditionné des ressources naturelles était d'ailleurs aussi bien la règle dans les pays du « socialisme réel », comme en témoigne la situation désastreuse qui est aujourd'hui, bien souvent, celle du milieu naturel dans les pays d'Europe de l'Est.

Devant cette situation, l'attitude générale tant de l'opinion publique que des milieux officiels a peu à peu évolué à partir d'une interrogation sur un éventuel épuisement des stocks naturels, ainsi que sur le coût d'une croissance illimitée et sur l'impact qu'un certain nombre de mesures publiques et privées pouvaient avoir sur le rythme de cette croissance. Deux démarches bien différentes se sont alors fait jour, l'une d'orientation réformiste, qui continue de véhiculer une conception instrumentaliste ou utilitariste de la nature, telle qu'elle est par exemple exposée par William F. Baxter et John A. Livingston[5], l'autre, qui est celle de l'écologisme au sens propre, qui se propose à la faveur de la crise actuelle de modifier de façon radicale les rapports de l'homme et de la nature.

La première de ces démarches correspond à ce

que l'écologiste norvégien Arne Naess a appelé l'« écologie superficielle » (*shallow ecology*), par opposition à l'« écologie profonde » (*deep ecology*)[6]. Elle se ramène à une simple gestion de l'environnement, et vise à concilier préoccupation écologique et productivité sans remettre en cause les fondements mêmes du système de production et de consommation dominant. Elle s'inscrit par ailleurs dans une perspective « anthropocentriste » de type classique, c'est-à-dire qu'elle repose sur l'idée que la nature ne mérite d'être protégée que dans la mesure où, la Terre constituant le cadre de vie de l'espèce humaine, une détérioration excessive du milieu naturel irait à l'encontre des intérêts purement humains. C'est la position brutalement exprimée par Haroun Tazieff : « Pour moi, la Terre doit servir l'humanité. Si l'humanité disparaît, le sort de la Terre n'a plus aucune importance pour personne »[7]. Dans le meilleur des cas, cette position, sans doute aujourd'hui la plus répandue, se borne à souligner les « responsabilités de l'homme » au regard d'une nature avant tout conçue comme un capital à ne pas gaspiller inconsidérément[8].

Cette attitude réformiste, qui oppose fréquemment l'écologie (comme science) à l'écologisme (comme démarche politique), est poussée à l'extrême par certains auteurs libéraux ou ultra-libéraux, relayés par des économistes comme Tietenberg et Solow.

Pour les libéraux, qui s'en remettent au libre jeu du marché, les écologistes sont tout simplement des adeptes parmi d'autres de l'économie dirigée, qu'ils dénoncent comme des néomalthusiens, partisans d'une économie « stationnaire », voire régressive, fondée sur la seule prise en compte des volumes (limités) au détriment de la notion de valeur (illimitée). Cette critique libérale de l'écologisme argumente fréquemment à partir d'un éloge inconditionnel de la propriété privée. L'idée de base est que seuls les biens appartenant à une personne privée (ou à une association de personnes privées) peuvent être préservés et bien gérés, car il est de l'intérêt de leurs propriétaires d'en prendre soin. Inversement, les « biens publics », qui n'appartiennent à personne, seraient tout naturellement les plus abîmés et les plus pollués, les pollutions résultant de ce que les ressources naturelles n'ont pas été considérées comme des biens marchands appropriables, mais comme si elles avaient un prix nul ou voisin de zéro. On en déduit que les pouvoirs publics, qui se désintéressent du long terme, sont « les plus grands pollueurs de la planète » (Gérard Bramoullé) et que l'« écologie de marché » doit avoir pour premier principe de généraliser une propriété privée parée de toutes les vertus. En clair, il s'agit de transformer le plus possible la *res communes* (chose n'appartenant à personne et dont l'usage est commun à tous) en *res nullius* (chose n'appartenant à personne, mais appropriable), puis en *res propriæ* (bien approprié). Parallèlement, il conviendrait de généraliser le principe « pollueur-payeur » : ceux qui polluent devraient être tenus d'acquitter un certain prix pour dédommager les victimes de leurs pollutions[9].

Murray Rothbard écrit ainsi : « Si par exemple une entreprise est propriétaire d'une ressource naturelle, disons une forêt, ceux qui la dirigent savent que toute action consistant à couper un arbre et à le vendre pour un profit à court terme débouchera sur une baisse de la valeur capitalisée de la forêt tout entière. Un entrepreneur privé doit toujours mettre en balance le profit à court terme et les pertes de capital. Tout l'incite à regarder loin devant lui, à replanter des arbres pour remplacer les arbres coupés, à accroître la productivité et à préserver les ressources, etc. »[10]. Gérard Bramoullé explique, dans le même esprit, la disparition des espèces sauvages par le fait qu'elles ne sont la propriété de personne. Il pose également cette question : « Pourquoi un pétrolier se gênerait-il pour dégazer dans un espace qui n'appartient à personne ? » Alain Laurent affirme, de son côté : « Le propriétaire prend soin de sa propriété, la valorise et la fait fructifier parce qu'il est assuré de la garder et de la transmettre à ses descendants et parce qu'il est en ces conditions plus rentable pour lui de l'utiliser dans une perspective de moyen et de long terme que de l'épuiser ou de la détériorer »[11].

Ces arguments se réfutent eux-mêmes. Ce que Rothbard, Bramoullé ou Laurent se bornent en effet à expliquer, c'est qu'il peut être de l'*intérêt* d'un propriétaire de préserver une ressource naturelle qui constitue pour lui une source de revenus. C'est l'évidence même. Mais que se passera-t-il si la vente de cette ressource, vente impliquant son saccage ou sa destruction, représente un *intérêt* plus grand encore ? Murray Rothbard donne l'exemple d'une forêt de rapport. Quelle sera l'attitude du propriétaire de cette forêt si on lui en propose un prix supérieur à ce qu'il peut attendre de son exploitation, afin d'y construire des immeubles de béton hérissés de panneaux publicitaires ou d'en faire une décharge de déchets louée au plus offrant ? Il est évident que ce propriétaire n'hésitera pas un instant, puisque sa motivation fondamentale est la recherche de son meilleur avantage matériel. Nous sommes ici dans l'axiomatique de l'intérêt et la logique du « plus rentable ». Le respect de la nature ne peut y être au mieux qu'une conséquence indirecte et contingente du désir de maximiser une utilité individuelle, ce qui n'a évidemment plus rien à voir avec l'écologie[12].

Quant au principe « pollueur-payeur », avec ses corollaires d'internalisation des coûts externes et de « vérité écologique des prix », les premières applications qui en ont été faites, notamment aux Etats-Unis à partir des années soixante, ne se sont guère

révélées concluantes. Ce principe s'est surtout traduit par la création d'un « marché de la pollution », qui consiste pour les entreprises qui en ont les moyens — c'est-à-dire pour les plus riches — à acheter un « droit de polluer » aux conditions les plus avantageuses possibles. Pollueurs et pollués sont censés s'entendre sur le montant d'un juste dédommagement pour les nuisances causées par les uns et subies par les autres. De telles négociations ne diminuent évidemment pas les pollutions, considérées ici comme des « externalités négatives », car il se trouve toujours des victimes potentielles rendues consentantes par le montant des indemnités promises : le California Waste Management Board, bureau californien chargé de la gestion des déchets, a payé il y a quelques années à une société de conseil de Los Angeles, Cerrel Associates, une somme d'un million de dollars pour déterminer la population de la planète qui, moyennant quelques dédommagements financiers, « s'opposerait le moins à l'utilisation indésirable de la terre », formule « politiquement correcte » pour désigner le dépôt des déchets toxiques[13].

L'émission de « droits à polluer » ne peut en outre être tarifée qu'au moyen de prix fictifs, eux-mêmes fondés sur des suppositions, car il est impossible de prévoir par avance le coût total d'une pollution future. Un tel marché ne peut concerner que les effets immédiats, ponctuels, de certaines pollutions, sans prendre en compte les effets qui ne se révèlent qu'à

long terme et dont les pollués ne sont généralement même pas conscients eux-mêmes (l'eau polluée par les nitrates, par exemple, est aussi claire que l'eau pure), pas plus que le coût, par définition non calculable financièrement, des fonctions naturelles qui cesseront de s'accomplir en milieu pollué. Les « permis de polluer », enfin, sont totalement inadaptés pour ce qui concerne les risques technologiques majeurs ou les atteintes irréversibles à l'environnement.

En fin de compte, le « marché de la pollution » a donc pour conséquence d'amener les industries polluantes, non à réduire le montant de leurs émissions nocives, mais à intégrer dans leur prix de revient les sommes allouées aux pollués potentiels, par exemple en répercutant cette augmentation sur leurs prix. C'est la raison pour laquelle le principe « pollueur-payeur », adopté dans la déclaration finale du « Sommet de la Terre » organisé à Rio de Janeiro en 1992, tend aujourd'hui à céder le pas à l'organisation de systèmes de recyclage ou de consignation, et surtout à des « écotaxes », c'est-à-dire des impôts directement prélevés à la source des activités polluantes.

D'autres économistes réformistes, comme Pearce, Bishop ou Turner, conscients de la myopie du marché face à la complexité des problèmes de la biosphère et des dégâts provoqués dans le milieu naturel par la recherche systématique du profit à tout prix, en tiennent plutôt pour des interventions publiques d'un type nouveau. Leur démarche s'inscrit alors dans une « économie de l'environnement » à laquelle on rattache en général les notions d'« écodéveloppement » ou de « développement durable »[14].

Cette économie de l'environnement a surtout pris son essor sur la base d'une analyse en termes de coûts et de bénéfices, la plupart des études disponibles montrant que le coût des mesures de protection de la nature est toujours inférieur à celui des dommages subis lorsqu'elles ne sont pas adoptées. Par rapport à l'idéal productiviste classique, elle se fonde sur l'idée que l'activité économique doit se développer au bénéfice des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures à faire face à leurs propres besoins. La méthode retenue est la règle de compensation énoncée en 1977 par Harwick : il s'agit d'assurer l'équité entre les générations actuelles et les générations futures en faisant en sorte que les rentes prélevées au fur et à mesure de l'épuisement des ressources — lesquelles sont égales à la différence entre le coût marginal de ces ressources et le prix du marché — soient réinvesties pour produire un capital de substitution au « capital naturel » ainsi détruit. Le développement serait d'autant plus « durable » que la « substituabilité » du capital reproductible aux ressources naturelles consommées serait

plus forte. Mais, comme on l'a vu, le patrimoine naturel et le capital financier ne sont pas substituables. Considérer le premier comme un « capital » n'est qu'un artifice de langage, car la valeur des ressources naturelles est inestimable en termes économiques : si elles sont une condition de la survie humaine, leur « prix » ne peut être qu'infini. Il s'agit donc d'un aménagement réformiste de la vision humaniste de la modernité, qui trouve ses illustrations dans les résolutions des grandes conférences internationales, ainsi que dans le discours des experts et des partis politiques classiques, l'objectif étant tantôt de réduire les pollutions, tantôt d'enrayer l'épuisement des ressources et l'érosion des sols, voire de déterminer les choix énergétiques de l'avenir et de faire évoluer certaines formes de l'habitat urbain[15].

Pour atteindre cet objectif, les institutions internationales proposent des normes et édictent des interdictions, auxquelles s'ajoutent diverses initiatives des États et des gouvernements. Certains textes constitutionnels mentionnent même explicitement les « devoirs envers l'environnement » (les *Umweltschutzgebot* de la Constitution bavaroise), tandis que certains pays, comme l'Allemagne, ont déjà pris de l'avance dans l'écologisme au quotidien : impression sur papier recyclé, introduction du pot catalytique et de l'essence sans plomb, loi fédérale permettant aux consommateurs de laisser

les emballages sur les lieux d'achat, traitement différentiel des ordures et des déchets ménagers, etc.

Cependant, en règle générale, les propositions concrètes faites dans le cadre des grandes conférences internationales sont rarement suivies d'effets, tant en raison des réticences obstinées de la grande industrie que de certains égoïsmes nationaux. C'est ainsi que les Etats-Unis, dont la consommation d'énergie par tête est à elle seule deux fois plus grande que celle de l'Europe, restent hostiles à tout accord international sur les émissions d'oxyde de carbone (CO^2). La France, de son côté, a jusqu'à présent repoussé l'idée d'une écotaxe imposée aux industries polluantes par les institutions communautaires. Un autre exemple typique est celui de la biodiversité, qui fut l'un des mots-clés du sommet de Rio[16]. Sous ce terme, on désigne aussi bien la diversité des écosystèmes que la diversité génétique des espèces animales et végétales[17]. A l'issue de la conférence, une convention sur la biodiversité fut signée par 160 des 172 pays représentés. Une autre réunion eut ensuite lieu à Trondheim (Norvège) en mai 1993, afin de déterminer les modalités de sa mise en œuvre. Or, les Etats-Unis ont purement et simplement refusé de signer le texte adopté à Rio sous le prétexte que les intérêts de leur industrie pharmaceutique auraient pu en pâtir[18].

Au mieux, de telles mesures ne peuvent donc

avoir pour effet que de retarder les échéances, sans pour autant les faire disparaître. Michel Serres compare cette écologie de type réformiste « à la figure du vaisseau courant à vingt-cinq nœuds vers une barre rocheuse où immanquablement il se fracassera et sur la passerelle duquel l'officier de quart recommande à la machine de réduire la vitesse d'un dixième sans changer de direction »[19].

La multiplication des mesures inspirées par la théorie du « développement durable » renforce en outre l'autorité des bureaucraties nationales ou internationales et le contrôle technocratique. Cette théorie se traduit alors, « dans le cadre de l'industrialisme et de la logique du marché, par une extension du pouvoir technobureaucratique [...] Elle abolit l'autonomie du politique en faveur de l'expertocratie, en érigeant l'État et les experts d'État en juges des contenus de l'intérêt général et des moyens d'y *soumettre* les individus »[20]. Parallèlement, elle permet l'émergence d'un « marché de l'environnement » intégrant la préoccupation écologique dans le secteur marchand[21]. Pour reprendre une formule d'Edgar Morin, elle se contente, pour faire face aux problèmes, de développer « des technologies de contrôle qui soignent les effets de ces maux tout en en développant les causes »[22]. En fait, elle se condamne à terme dans la mesure où elle continue de s'inscrire à l'intérieur d'un système de production et de consommation qui est la cause essentielle des dommages auxquels elle tente de remédier.

La théorie du « développement durable » vise à corriger le développement de type classique, mais elle se garde bien de le considérer pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme la cause profonde de la crise écologique. Elle « ne fait que tempérer le développement par considération du contexte écologique, mais sans mettre en cause ses principes » (Edgar Morin). Elle s'avère ainsi particulièrement trompeuse, puisqu'elle laisse croire qu'il est possible de remédier à cette crise sans remettre en question la logique marchande, l'imaginaire économique, le système de l'argent et l'expansion illimitée de la Forme-Capital.

Comme l'a bien montré Serge Latouche, la théorie du développement n'est jamais que la poursuite de la colonisation par d'autres moyens[23]. Elle implique que toutes les sociétés adoptent le même modèle de production-consommation et s'engagent dans la même voie que la civilisation occidentale dominante. Sous-produit de l'idéologie du progrès et discours d'accompagnement de l'expansion économique mondiale, elle aboutit à transformer les rapports des hommes avec la nature, ainsi que leurs rapports entre eux. Le « développement durable » ne remet en question aucun des principes de base de cette doctrine. Il s'agit toujours de retirer un profit des ressources naturelles et humaines, et de réduire la

dette de l'homme envers la nature à des dispositifs techniques permettant de transformer l'environnement en quasi-marchandise. On peut certes réduire le gaspillage ou le volume des pollutions, mais on ne peut faire coexister durablement la protection de l'environnement avec la recherche obsessionnelle d'un rendement toujours accru et d'un profit toujours plus élevé. Ces deux logiques sont contradictoires.

C'est précisément pour sortir de ce cercle vicieux qu'un certain nombre d'économistes (Brown, Lele), de théoriciens ou de groupes écologistes proposent d'adopter une démarche alternative. Au lieu de se borner à évaluer le coût financier des risques, à déterminer des taux de pollution supportables, à multiplier les pénalités, taxations et autres réglementations, ils proposent de repenser entièrement le mode actuel d'organisation de la société, d'en finir avec l'hégémonie du productivisme et de la raison instrumentale, bref, en rompant avec la religion de la croissance et le monothéisme du marché, d'agir sur les causes plutôt que sur les effets.

Aux Etats-Unis, cet écologisme radical s'inspire des thèses avancées dès 1949 par le célèbre naturaliste et forestier Aldo Leopold[24]. Il implique une critique de l'anthropocentrisme qui peut emprunter des formes variées. Dans sa variante la plus « modérée », l'homme est posé comme partie intégrante d'un tout « cosmique » dont on ne saurait

l'abstraire, sans pour autant que soient niées les particularités propres à l'espèce humaine et la dignité supérieure qui s'y attache[25]. Mais cette critique de l'anthropocentrisme peut aussi être poussée à l'extrême, au point de déboucher sur une sorte de « biocentrisme » égalitaire, qui pose l'équivalence en valeur de toutes les formes de vie (voire de toutes les formes d'objets) contenues dans l'univers et tend à les considérer comme de véritables sujets de droit. Dans tous les cas, cet écologisme radical appelle une nouvelle éthique et une nouvelle façon de voir le monde. Il professe que la nature mérite d'être protégée indépendamment de l'« utilité » qu'elle présente pour l'homme et généralise un principe de prudence fondé sur une nouvelle forme de « docte ignorance » : les conséquences à long terme d'une transformation du milieu naturel ne pouvant jamais être entièrement prévues, mieux vaut s'abstenir chaque fois que le risque inhérent à une action donnée paraît très important[26].

L'un des courants les plus radicaux qui se situent dans cette optique est celui de l'Écologie profonde, apparu à la fin des années soixante-dix et dont les principaux représentants sont le Norvégien Arne Naess et les Américains Bill Devall et George Sessions. Mouvement de pensée plus philosophique que politique, ouvert de surcroît à des tendances assez différentes, l'Écologie profonde récuse à la fois l'individualisme et l'anthropocentrisme, jugés intrin-

sèquement porteurs d'une attitude instrumentalisatrice vis-à-vis de l'environnement, et prône une « sagesse » centrée sur la nature qui vise à restaurer des rapports de symbiose harmonieuse entre tous les vivants. « Nous croyons, écrivent Bill Devall et George Sessions, que nous n'avons besoin de rien de nouveau, mais de faire revivre quelque chose de très ancien, de faire revivre notre compréhension de la sagesse de la Terre »[27].

Pour Giovanni Filoramo, l'Écologie profonde peut être définie « comme une tentative d'ordonner ontologiquement homme et nature, dans le but de créer une façon nouvelle de penser et d'agir, une philosophie de vie nouvelle, un nouveau paradigme écologique caractérisé par son holisme et son radicalisme : holistique, parce qu'elle se refuse à l'atomisation de la connaissance et de la réalité ; et radicale parce qu'elle veut aller aux racines des choses, critiquant et déconstruisant la machine technomorphe créée par la science moderne tout en restaurant dans son intégrité le sens perdu de l'harmonie entre homme et nature »[28]. Décrivant ses partisans, Dominique Bourg écrit de son côté : « Ils sont conduits à rejeter la conséquence même de cette élévation [de l'homme au-dessus de la nature et de l'individu au-dessus du groupe], à savoir la proclamation des droits de l'homme. Ils s'en prennent encore à la religion judéo-chrétienne, accusée d'avoir été à l'origine de l'anthropomorphisme, à l'esprit scientifique

analytique et donc inapte à la compréhension de la nature comme totalité, et enfin aux techniques, accusées de tous les maux. Rien de ce qui est moderne ne semble trouver grâce à leurs yeux »[29].

A titre personnel, Arne Naess a introduit le terme d'« écosophie » pour désigner une philosophie globale de la vie, distincte de l'écologie comme discipline scientifique et centrée sur l'idée de réalisation de soi[30]. Trouvant son origine dans l'œuvre de Spinoza, considéré comme l'adversaire par excellence de la pensée cartésienne et comme le promoteur d'une conception moniste du monde, cette « sagesse écologique » pose que la réalisation de soi (*self-realization*) passe par un processus d'autocompréhension fondé sur un dialogue avec la nature, dialogue permettant à l'homme de découvrir sa propre nature et de donner un sens à sa vie. Elle implique l'abandon du principe de non-contradiction au profit d'un nouveau modèle cognitif, de type « mythopoïétique », grâce auquel l'individu peut transcender son moi et faire l'expérience de l'union des contraires (*coincidentia oppositorum*) en s'identifiant à la nature considérée comme un grand être vivant. L'« écosophie » semble par là ressusciter l'idéal de la *vita contemplativa*, non sans échapper, malheureusement, à des tendances caractéristiques de la confusion du « New Âge », voire à un irénisme quelque peu naïf[31].

Le débat entre écologistes réformistes et radicaux n'est évidemment pas près de se terminer. Il semble même plutôt appelé à se durcir, comme en a témoigné la publication, à la veille du sommet de Rio, en avril 1992, de l'Appel de Heidelberg, manifeste signé par plus de deux cents personnalités (parmi lesquelles, d'ailleurs, fort peu de véritables spécialistes de l'écologie), qui affirmaient que « l'humanité a toujours progressé en mettant la nature à son service, et non l'inverse » et déclaraient s'inquiéter de « l'émergence d'une idéologie irrationnelle opposée au progrès scientifique et industriel »[32]. Utilisant, jusque dans son vocabulaire, les ressorts les plus classiques de l'idéologie du progrès, cet Appel a suscité de vives réactions, à commencer par un contre-manifeste, l'Appel à la raison pour une solidarité planétaire, dont les signataires s'élevaient « tout autant contre les comportements d'extrémisme écologique qui sacrifient l'homme à la nature que contre les comportements d'impérialisme scientifique qui prétendent sauver l'humanité par la science seule »[33].

L'enjeu de ce débat est en tout cas essentiel, puisqu'il s'agit de savoir si les problèmes soulevés par l'écologie ne sont finalement qu'une « question technique » que le capitalisme libéral pourra régler sans avoir à se remettre en question, ou s'ils impliquent à terme un autre choix de société, c'est-à-dire une transformation profonde de l'organisation sociale

et du mode de vie qui dominent aujourd'hui.

L'approche planétaire du problème fournit un premier élément de réponse, non pas tant, comme on le dit souvent, pour de simples raisons d'ordre démographique[34], mais plutôt en référence aux possibilités de généralisation du modèle de production et de consommation qui est à la base de la conception occidentale du « développement ». Comme l'écrit Jean-Paul Besset, « par la force conjointe des baïonnettes, du marché et de la télévision, le modèle de civilisation occidentale s'est imposé à l'univers, substituant l'avoir à l'être et les produits aux valeurs. Dans sa version libérale comme dans son approche marxiste, la production et la consommation de masse sont devenues le moteur principal des sociétés, à la fois mode de régulation économico-social et projet culturel [...] Chaque société humaine a dû embrasser la religion de [ce] mode de vie, qui assimile le bien-être à la possession maximum du maximum de choses, et s'incliner devant le veau d'or de l'automobile particulière et des emballages en plastique, du hamburger et de l'électricité nucléaire »[35]. Cependant, à l'heure actuelle, un cinquième seulement des habitants de la planète consomme à lui seul 80 % des ressources existantes. Le quart le plus industrialisé de la Terre consomme également seize fois plus de métaux non ferreux, quinze fois plus de papier, huit fois plus d'acier, quatre fois plus d'engrais, que le reste du

monde. Que se passerait-il si ce modèle était *effectivement* généralisé ? La réponse n'est pas douteuse : « La vérité est dure à dire, mais elle est incontournable. Le rattrapage du Nord par le Sud selon les critères culturels du bonheur fondée sur l'accumulation de biens et les règles d'une économie tirée par la consommation hypertrophiée constituerait un suicide planétaire »[36].

*

« Tristes peuples du Livre, de grammaire et de mots, de subtilités vaines, qu'avez-vous fait de la nature ? » (Michelet, *La Bible de l'humanité*).

Pour le libertarien Alain Laurent, l'écologisme doit être considéré comme « une religion néo-animiste fondée sur la sacralisation de la nature et le retour au culte archaïque de la Terre, mère et déesse », en même temps d'ailleurs que comme « l'inspiratrice consensuelle du communisme post-moderne qui cherche à se mettre en place »[37]. Pierre-Gilles de Gennes, Prix Nobel de physique en 1991, dénonçait lui aussi, voici quelque temps, la « religion de l'écologisme ». S'interrogeant gravement sur les « conditions de production de cette pensée », Marc Fornacciari avance pour sa part une hypothèse : « S'agit-il d'un vieux paganisme germanique de peuples infortunés [sic] restés au-delà du *limes* ? » [38].

Même appréciation chez Haroun Tazieff, qui parle de « sentiments néopaïens d'adoration de la nature », voit dans l'Appel de Heidelberg un « appel au bon sens cartésien, rationnel, très antipaïen », et se déclare lui-même « pour Descartes, contre Heidegger »[39].

Propos étonnants. Il est peu courant, en effet, qu'un courant de pensée dont certains représentants jouent un rôle sur la scène politique, se fasse aujourd'hui attaquer pour « paganisme ». Au-delà du caractère lapidaire, voire polémique, de cette étiquette, il vaut la peine d'y regarder de plus près.

On sait que la plupart des religions traditionnelles ont un caractère « cosmique » : l'univers y est perçu comme un grand tout vivant auquel l'homme est associé par son être même. Dans les religions orientales, qu'il s'agisse du bouddhisme, de l'hindouisme ou du shintoïsme, ce lien entre l'homme et la nature est généralement ressenti et affirmé avec force. Il en va de même dans les plus anciennes religions européennes, qui reconnaissent le caractère *animé* de la nature, considèrent qu'il existe des « lieux sacrés », se réfèrent à une conception cyclique du temps et demandent à l'homme de se mettre en harmonie avec le monde en procédant aux sacrifices et en se conformant aux rites. Dans cette perspective, la Terre n'est pas seulement un lieu d'habitation pour l'homme ; elle en est aussi le partenaire, et ne saurait donc être utilisée comme un simple moyen au service

de ses fins. « Dans toutes les religions de type cosmique, écrit Mircea Eliade, la vie religieuse consiste précisément à exalter la solidarité de l'homme avec la vie et la nature »[40]. Toute cosmogonie étant aussi une ontophanie, une manifestation plénière de l'Être, en même temps qu'une palingénésie, un perpétuel recommencement, « le monde se présente de telle façon qu'en le contemplant l'homme religieux découvre les multiples modes du sacré, et par conséquent de l'Être »[41].

Il en va différemment dans le monothéisme biblique. La notion de nature n'existe pas en tant que telle dans la Bible : elle s'efface devant celle de création. Dans la théologie chrétienne, le monde n'advient pas sur le mode de l'émanation, de la filiation, du partage d'une substance commune, mais comme nouveauté radicale, produit du libre vouloir d'un Dieu à la perfection duquel il ne saurait ajouter quoi que ce soit. Dieu est certes partout présent en ce monde, mais il ne lui est pas immanent : il est à lui seul un être distinct, qui a créé tout l'univers par un acte gratuit. Le monde, en tant qu'être créé, ne saurait donc être par lui-même porteur de la moindre sacralité. L'ancienne perspective « cosmique » se trouve ainsi abolie. L'existence de l'humanité ne s'inscrit plus dans le rythme éternel des cycles et des saisons, mais s'ordonne avant tout à une conception linéaire de la temporalité. Elle trouve désormais son origine dans une Révélation historique et s'inscrit dans une trajectoire orientée vers le salut. Il n'y a plus de temps sacré, de lieux sacrés : le « saint » remplace le sacré. La nature témoigne de la création, mais ne saurait être en elle-même esprit. Ainsi commence la « dédivinisation » du monde (l'*Entgötterung* heideggerienne), à laquelle fera suite ce que Max Weber a appelé son progressif « désenchantement » (*Entzauberung*). Désacralisé, l'univers est vidé de ses forces magiques[42] ou spirituelles, ce qui annonce déjà sa réduction à l'état de « chose » dans la pensée cartésienne.

L'homme, parallèlement, se voit affecter une place particulière au sein de la création. Il ne représente pas seulement un niveau spécifique de la réalité sensible, il en est le centre, le maître souverain. Ayant été créé à l'« image » de Dieu, il est ontologiquement différent de tous les autres vivants qui, comme lui, possèdent le pouvoir de procréer et de se reproduire, mais n'ont jamais été créés que *leminâh*, c'est-à-dire « selon leur espèce ». Son âme, la partie la plus essentielle de son être, qui le met en relation personnelle avec Dieu, ne doit d'ailleurs rien à la nature. Il y a donc entre le monde et lui une césure radicale[43]. « Couronnement de la création », protagoniste central de l'*intrigue* originaire, l'homme transcende la nature et a des droits sur elle, tout comme Dieu transcende l'être humain et a des droits sur lui. Le monde, finalement, n'a été créé que pour l'homme, et c'est pourquoi celui-ci a le droit de le soumettre à sa volonté.

Le dualisme originel (dualisme de l'être créé et de l'être incréé, dualisme de l'âme et du corps) se traduit par un anthropocentrisme radical.

Ce rapport de maîtrise est institué dès le premier livre de la Genèse, lorsque Dieu déclare : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils *dominent* sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la Terre » (Gen. 1, 26). Plus tard, ayant créé l'homme et la femme, Dieu les bénit et dit : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la Terre *et soumettez-la* » (Gen. 1, 28). La même formule se retrouve lorsqu'après la sortie de l'arche de Noé, Iahvé établit son alliance avec les survivants : « Dieu bénit Noé et ses fils et il leur dit : Soyez féconds, multipliez, emplissez la Terre. Soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux de la Terre et de tous les oiseaux du ciel, comme de tout ce dont la Terre fourmille et de tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains (...) Soyez féconds, multipliez, pullulez sur la Terre et la *dominez* » (Gen. 9, 1-7).

Cet impératif de maîtrise est bien entendu susceptible de multiples interprétations. Dans la tradition juive, Gen. 1, 28 a surtout été compris comme une incitation à la procréation[44]. Dans la tradition chrétienne, au contraire, c'est surtout la légitimité d'une « soumission » de la Terre qui a été retenue. Saint Augustin, qui est l'un des rares auteurs chrétiens à avoir interprété la formule « soyez féconds, multipliez » dans un sens spirituel, affirme que Dieu veut « que la vie et la mort des animaux et des plantes demeurent soumises à notre usage » (*Cité de Dieu* I, 22). Mais Thomas d'Aquin affirme lui aussi que l'homme peut légitimement exercer sur les animaux et les végétaux une domination (*dominium*) d'usage. Dans la *Somme contre les Gentils* (III, c. 112), il écrit : « Par la divine Providence, selon l'ordre naturel des choses, les animaux sont appropriés à l'usage de l'homme (*in usum hominis ordinantur*) ; aussi, sans aucun préjudice, celui-ci peut-il s'en servir, soit en les tuant, soit de toute autre manière ».

Quoique perçue comme bonne, puisque résultant de la création, la nature n'a donc pas de valeur en elle-même. Dans le meilleur des cas, elle ne doit pas être préservée ou protégée parce qu'elle est belle et porteuse d'une sacralité intrinsèque, mais parce qu'elle est utile à l'homme, parce qu'elle constitue le cadre où celui-ci est appelé à faire son salut ou encore parce qu'elle est, en tant qu'œuvre expressément voulue par Dieu, comme le reflet de l'intellect divin. L'amour de la nature pour elle-même est de l'« idolâtrie », c'est-à-dire du paganisme. Il conduit à penser que les règles du comportement humain peuvent se déduire du seul spectacle du cosmos. A la limite, dans la mesure même où la nature est belle, elle se révèle d'ailleurs porteuse de tous les dangers

propres à la séduction. Pour le chrétien, la libre manifestation des « instincts naturels » (et d'abord de ceux qui relèvent de la sexualité) conduit immanquablement au péché. Dans la tradition juive, pourtant sur bien des points fort différente de la tradition chrétienne, les sages mettent aussi en garde contre la séduction qu'exercent les beautés de la nature. Ainsi R. Jacob : « Celui qui marche sur la route en répétant son étude et qui s'interrompt pour s'exclamer : "le bel arbre que voici et comme ce champ est beau !", l'Écriture le lui compte comme s'il avait perdu son âme »[45]. « Le judaïsme, ajoute Catherine Chalier, accentue le caractère non naturel de ce que prescrit la Torah. Il dit qu'elle fut révélée au désert, là où précisément presque rien ne pousse spontanément, parce qu'elle n'est pas naturelle. L'idée même de Révélation s'oppose d'ailleurs à l'affirmation que la nature suffit à l'homme »[46]. Les préceptes de la Torah (*mitzvot*) ont eux-mêmes pour but de toujours rappeler à l'homme que la Loi excède tout ce qui est naturel, instinctuel, spontané : « Même le geste le plus vital — celui qui vise à apaiser sa faim — est ainsi retenu au bord de sa spontanéité naturelle, car celle-ci ne constitue pas une norme de comportement »[47].

La thèse de la responsabilité du christianisme dans la dévastation de la nature par la technoscience occidentale a notamment été soutenue dans un célèbre article publié en 1967 par Lynn White J.-

R. Affirmant que « la victoire remportée par le christianisme sur le paganisme a constitué la plus grande révolution mentale de notre histoire culturelle », celui-ci écrivait : « Le christianisme a hérité du judaïsme, non seulement la conception d'un temps linéaire, qui ne se répète pas, mais également un impressionnant récit de la création du monde [...] Dieu a conçu tout cela explicitement au bénéfice de l'homme et pour lui permettre de faire régner sa loi : il n'est rien dans le monde physique résultant de la création qui ait d'autre raison d'existence que de servir les fins humaines [...] Le christianisme, surtout sous sa forme occidentale, est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait jamais connue [...] Non seulement le christianisme, en opposition absolue à l'ancien paganisme comme aux religions de l'Asie (exception faite peut-être du zoroastrisme), instaure un dualisme entre l'homme et la nature, mais il insiste également sur le fait que l'exploitation de la nature par l'homme, pour satisfaire à ses fins propres, résulte de la volonté de Dieu »[48].

« Dans l'Antiquité, ajoutait White Jr., chaque arbre, chaque source, chaque filet d'eau, chaque colline avait son propre *genius loci*, son génie protecteur. Ces esprits étaient accessibles à l'homme, tout en différant grandement de lui, comme l'atteste l'ambivalence des centaures, des faunes et des sirènes. Avant de couper un arbre, de percer une montagne ou de détourner un ruisseau, il était donc important

d'apaiser le génie protecteur du lieu et de faire en sorte qu'il demeure apaisé. En détruisant l'animisme païen, le christianisme a permis, lui, d'exploiter la nature sans aucunement se soucier des sentiments des objets naturels »[49.]

Dès sa publication, et jusqu'à maintenant, le texte de Lynn White J.-R. a fait l'objet de nombreux commentaires et de bon nombre de critiques. Au début des années soixante-dix, par exemple, René Dubos soulignait que la pollution et la dévastation du milieu naturel n'ont jamais été le fait de la seule culture occidentale, et que les religions orientales, jugées généralement plus respectueuses des « équilibres naturels », n'ont pas empêché, au cours de l'histoire, un certain nombre d'appropriations destructrices de la nature[50]. L'argument a été repris récemment par Dominique Bourg, qui pense que le dualisme, l'anthropocentrisme et le transcendantalisme ne conduisent pas nécessairement à favoriser un rapport strictement technicien à la nature[51]. Au-delà d'un certain nombre d'observations exactes, mais ponctuelles, ni l'un ni l'autre ne s'interrogent toutefois sur les raisons pour lesquelles c'est néanmoins dans l'aire de civilisation « chrétienne occidentale » que les destructions de l'environnement ont été les plus intenses et les plus systématiques, ni sur les sources philosophiques et métaphysiques de l'arraisonnement technicien.

Mircea Eliade, en revanche, aurait probablement cautionné le propos de White J.-R. « La science moderne, écrit-il, n'aurait pas été possible sans le judéo-christianisme qui a évacué le sacré du cosmos et l'a ainsi "neutralisé" et "banalisé" [...] Par sa polémique antipaïenne, le christianisme a désacralisé le cosmos [...] et a rendu possible l'étude objective, scientifique de la nature [...] La "technique", la civilisation occidentale, est le résultat indirect du christianisme, qui a remplacé le mythe dans l'Antiquité »[52]. Un auteur comme Michel Serres semble lui aussi faire écho à cette interprétation quand il remarque : « Le monothéisme a détruit les dieux locaux, nous n'entendons plus les déesses rire parmi les sources, ni ne voyons les génies paraître dans les frondaisons ; Dieu a vidé le monde, le grand Pan, dit-on, est mort »[53]. Quant au théologien allemand Eugen Drewermann, dont les vues sont aujourd'hui passionnément discutées, il développe exactement la même thèse dans l'un de ses derniers livres : selon lui, « ce sont les religions monothéistes associées au rationalisme grec qui, à travers le christianisme, sont responsables de la rupture de l'homme avec la nature »[54].

En ce domaine comme en bien d'autres, il est en réalité difficile de traiter de la tradition chrétienne comme d'un tout homogène. Lynn White J.-R. rappelle d'ailleurs que la centralité de l'homme par rapport à la nature a surtout été marquée dans

le catholicisme latin, alors que les chrétientés celtiques et l'Église orthodoxe ont au contraire insisté sur la participation de la nature au plan de rédemption. Il attire aussi l'attention sur le cas exceptionnel de François d'Assise, qu'il décrit comme « le plus grand révolutionnaire spirituel de l'histoire occidentale » et dont il propose de faire « le saint patron des écologistes »[55]. D'autres auteurs ont fait apparaître l'importance d'une piété ordonnée à la nature, confinant même parfois au panthéisme, chez certains grands hérétiques chrétiens, chez des mystiques comme Maître Eckart et Hildegarde de Bingen, et aussi dans certains ordres mendiants, des mouvements comme la Fraternité du Libre Esprit, etc.[56] La tradition hermétique, où Dieu se fait créateur de lui-même en même temps qu'il crée le monde, est également à prendre en considération, dans la mesure où elle « constitue une manière immanente, intramondaine et énergétique de revaloriser la nature comme une totalité vivante qui a en soi, dans sa *creatio continua*, sa raison d'être »[57].

Le cas du protestantisme est plus complexe. En faisant disparaître le culte des saints et le culte marial qui avaient dans une certaine mesure pris le relais du culte des divinités dans le polythéisme païen[58], la religion réformée semble rendre infranchissable l'abîme séparant Dieu et la nature. D'un autre côté, cependant, la suppression des formes institutionnelles propres au catholicisme favorise le rétablissement d'un lien direct entre l'homme et Dieu, où la nature, et non plus l'Église, joue un rôle de médiatrice privilégiée. « Paradoxalement, note Jean Viard, le vieux panthéisme et la religion réformée se rejoignent ici »[59]. Cette tendance est particulièrement marquée dans le courant luthérien, et plus encore dans le piétisme, né en Alsace au XVIIe siècle, qui manifeste, à côté d'un individualisme certain, un « sentimentalisme » qui va, dans un premier temps, se porter vers l'amour de la nature en tant qu'œuvre de Dieu, puis faire de cet amour de la nature le contenu même du sentiment religieux[60]. Le piétisme devait exercer une forte influence sur le romantisme allemand (et sans doute aussi sur Rousseau), l'amour de la nature prenant alors la forme d'une sorte de piété ordonnée à la nature (*Naturfrömmigkeit*), voire de « religiosité du monde » (*Weltfrömmigkeit*). « L'amour de la nature prend diverses formes, écrit Novalis dans *Les disciples à Saïs*, et tandis qu'elle existe dans les uns par la joie et par la volonté, elle inspire aux autres la religion la plus pieuse, celle qui donne à toute vie une direction et un appui ». Il reste à savoir, cependant, si ce sentiment « protestant » de la nature, qui semble propre aux pays du Nord de l'Europe, n'exprime pas sous une forme nouvelle une attitude liée à une mentalité plus ancienne[61].

La vogue contemporaine de l'écologisme semble par ailleurs avoir fait éclater certaines barrières confessionnelles. Catholiques, protestants et juifs ne

sont pas les derniers, désormais, à œuvrer en faveur de la nature et à tenter de trouver dans leur héritage des justifications plus ou moins convaincantes de cet engagement. Un point de vue chrétien aujourd'hui courant consiste à insister sur les responsabilités que l'homme aurait vis-à-vis de la nature du fait même de la place particulière qu'il y occupe[62]. Dans le judaïsme, on interprète parfois le récit de l'Arche de Noé comme témoignant d'un souci de préservation de la biodiversité[63]. On cite aussi, en particulier lors de la fête de Tou Bichvat (célébration du « Nouvel An des arbres »), le passage du Deutéronome qui incite à « ne pas détruire » (*bal tashchit*) les arbres fruitiers[64]. Lors d'un colloque organisé en octobre 1992 par le mouvement Pax Christi, certains participants, convaincus que « le chrétien trouve dans les textes sacrés l'inspiration pour un sain comportement écologique », ont même été jusqu'à défendre le « biocentrisme » et à plaider pour l'avènement d'une « cosmoéthique »[65]. Quant au pape Jean-Paul II, il interprète très classiquement le pillage de la Terre comme un excès de pouvoir de la part de l'homme : « L'homme se substitue à Dieu et finit par provoquer la révolte de la nature plus tyrannisée que gouvernée par lui »[66].

Cette « conversion » des Églises à l'écologie ne permet cependant d'évacuer la problématique évoquée par Lynn White J.-R. Dès le XIXe siècle, un philosophe comme Feuerbach dénonçait déjà dans le dogme chrétien de la création la réduction de « tout ce qui est » au rôle de simple matériau conçu en vue de satisfaire la seule utilité humaine. D'autres auteurs, on l'a vu, ont fait apparaître une certaine continuité entre le christianisme, qui désacralise le monde et le vide de toute dimension spirituelle intrinsèque, la pensée cartésienne, qui considère la nature comme une mécanique dont l'homme serait fondé à s'instituer comme le souverain maître, et l'émergence d'une modernité caractérisée par l'essor toujours plus rapide de la technoscience et l'avènement d'un individu isolé coupé de tout lien avec l'univers. Danièle Hervieu-Léger écrit ainsi : « La trajectoire historique de l'affirmation du sujet — qui est au principe du rapport d'appropriation valorisatrice que l'homme occidental entretient avec la nature — s'enracine, au moins pour une part, dans une trajectoire religieuse : celle qui, de la prophétie juive antique à la prédication calvinienne, a placé au centre du rapport de l'homme à Dieu, la réalisation rationnelle d'un idéal éthique, d'abord situé hors du monde, puis mis en œuvre dans ce monde même »[67]. « A défendre obstinément "la notion d'infini", affirme de son côté Jacques Grinewald, l'héritage des Lumières, le modèle du *progrès* de l'Occident, de la croissance illimitée du capitalisme et du libéralisme économique, on ne peut qu'adopter une religion du salut, le christianisme messianique qui donna naissance au projet occidental de la technoscience, laquelle prétend à présent prendre en

main la gestion de la planète »[68].

L'existence d'un lien entre l'écologie et la religion paraît donc bien assuré, mais il est perçu de manières bien différentes. Tandis que certains écologistes mettent en cause la responsabilité chrétienne dans l'avènement d'une attitude de maîtrise et de domination excessive de la nature, d'autres souhaitent au contraire voir apparaître un nouveau sentiment *religieux* de la nature, la défense de l'environnement devenant alors un « devoir sacré » qui va de pair avec la redécouverte d'une dimension de transcendance s'imposant à l'action humaine. La religion peut donc être posée à la fois comme cause de la dégradation du rapport entre l'homme et la nature et comme la source possible d'une restauration de ce même rapport. En d'autres termes, on voit se télescoper deux protestations différentes, décrites par Danièle Hervieu-Léger comme « une protestation écologique contre une tradition religieuse anthropocentrique d'une part ; une protestation spirituelle et/ou religieuse contre la sécularité contre nature du monde moderne, d'autre part »[69]. La contradiction n'est bien sûr qu'apparente, car il ne s'agit tout simplement pas de la même religion. Elle n'en montre pas moins combien le fait religieux ou spirituel imprègne aujourd'hui la problématique écologique, ainsi qu'en témoignent d'ailleurs les travaux de fort nombreux théoriciens.

Il y a plus d'un quart de siècle, E.F. Schumacher parlait déjà de la nécessité d'une « reconstruction métaphysique », tandis que René Dubos affirmait que « notre salut dépend de notre aptitude à créer une religion de la nature », car « une attitude éthique dans l'étude scientifique de la nature mène logiquement à une théologie de la Terre »[70]. Edgar Morin évoque pour sa part l'éventualité d'« une religion qui assumerait l'incertitude ». Chez Rupert Sheldrake, la protestation contre le « désenchantement » du monde se traduit par un désir de sacralité nouvelle : « Quelle différence y a-t-il à considérer la nature comme vivante plutôt qu'inanimée ? Tout d'abord, cette vision sape les hypothèses humanistes sur lesquelles se fonde la civilisation moderne. Ensuite, elle favorise une nouvelle approche de notre relation avec le monde naturel et une nouvelle vision de la nature humaine. Enfin, elle encourage une resacralisation de la nature »[71].

Michel Serres, qui insiste lui aussi sur le religieux, lui oppose opportunément son contraire étymologique, la négligence (*neg-ligere*) : « La modernité néglige, absolument parlant »[72]. Aussi, tout en se félicitant que, finalement, « Dieu accueille les dieux », n'hésite-t-il pas à écrire : « Emu par la tradition, j'ai longtemps cru que le monothéisme avait tué les dieux locaux, et je pleurais la perte des hamadryades, païen comme tous les paysans mes pères. La solitude où se trouvaient les arbres, les fleuves, les mers

et les océans me déchirait, je rêvais de repeupler l'espace vide, j'aurais prié volontiers les dieux détruits. Je haïssais le monothéisme de cet holocauste de déités, il me paraissait la violence intégrale, sans pardon ni exception »[73]. Et, plus loin : « Oui, me voici vraiment païen, je l'avoue, polythéiste, paysan fils de paysan, marin fils de marinier [...] Je crois, je crois surtout, je crois essentiellement que le monde est Dieu, que la nature est Dieu, cascade blanche et rire des mers, que le ciel variable est Dieu soi-même… » [74].

A partir d'une même critique des dévastations et des pollutions du milieu naturel[75], les écologistes explorent en fait, du point de vue « spirituel », les pistes les plus diverses. Nombre d'entre eux se tournent vers les religions orientales. En Allemagne, après Erich Fromm, Rudolf Bahro oppose les enseignements du bouddhisme zen au « mépris monothéiste de la nature »[76]. D'autres, comme Peter Sloterdijk ou Hans Blumenberg, s'efforcent de réhabiliter la notion de mythe, trop longtemps caricaturée par le nazisme, et de sonder les possibilités d'une « néomythologie non régressive »[77]. Hans Peter Duerr plaide pour un renouveau de vitalité des cultures prenant en compte des éléments « sauvages », dont le refoulement a produit selon lui les totalitarismes modernes[78]. Manon Maren-Grisebach appelle à l'élaboration d'une « pensée cosmique » élevant l'individu « de l'amour entre les

hommes à l'amour des animaux et des plantes »[79]. Parallèlement, avec Michael Ende ou Sten Nadolny, on remet en cause le culte de la vitesse et l'idée d'une temporalité linéaire, source de la croyance en l'accélération du progrès, et l'on s'efforce de faire naître une nouvelle conscience temporelle, où passé et avenir seraient des dimensions permanentes de tout instant présent[80]. Aux confins de l'écologisme et du néoféminisme — lequel soutient fréquemment qu'il existe un lien évident entre l'oppression des femmes et la domination de la nature —, le regain d'intérêt pour un hypothétique matriarcat primitif, ou encore pour les sorcières et les persécutions dont elles furent victimes, n'est pas moins révélateur.

Toutes ces démarches n'ont évidemment pas la même valeur ni le même intérêt. Beaucoup n'échappent pas au confusionnisme et au syncrétisme grossier caractéristiques de l'époque du « New Âge », constituant ainsi des illustrations assez typiques de cette « religiosité seconde » dénoncée en son temps par Spengler.

Quant au « paganisme » dont les écologistes se voient crédités par certains de leurs adversaires, il n'est lui-même pas dénué d'équivoques. On ne redira jamais assez, par exemple, que l'ancien paganisme indo-européen ne s'est jamais ramené à une simple « religion de la nature » (il ne peut être pensé hors de la nature, mais il ne se réduit pas à un pur natu-

ralisme) et que, de surcroît, le culte de la Terre-Mère appartient à une autre tradition que la sienne (tradition tellurique, chtonienne, qu'il a dans une large mesure supplantée). En ce sens, la resacralisation de la nature prônée par certains écologistes radicaux renvoie moins au sacré païen « classique » qu'à une tradition hermétique mettant surtout l'accent sur le lien entre l'homme et la nature, le microcosme et le macrocosme, « partie divine présente dans l'homme et fondement divin du cosmos » (Giovanni Filoramo). Il n'est certes pas exagéré d'y voir la résurgence, sous des formes renouvelées, de certaines façons préchrétiennes de voir le monde, mais se borner à interpréter l'écologisme contemporain comme un simple « néopaganisme » reviendrait à commettre un double contresens, et sur ce que fut le paganisme européen et sur ce qu'est l'écologie contemporaine. Entre l'un et l'autre, il y a une parenté certaine, non une complète identité.

Ce qu'il faut en revanche remarquer, c'est qu'en se sécularisant, le « désenchantement » du monde s'est retourné contre la tradition religieuse qui l'avait initialement rendu possible. L'athéisme moderne est le fruit paradoxal de la religion qui a proclamé l'omnipotence de la raison, ce qui a conduit Marcel Gauchet à décrire le christianisme comme « la religion de la sortie de la religion ». C'est ce que constate aussi Danièle Hervieu-Léger quand elle écrit : « Le judaïsme et le christianisme ont certes puissamment

épaulé le processus de "désenchantement" du monde, qui a ouvert la voie à la fois à la mise en valeur de la nature, et à son exploitation illimitée. Mais l'avancée de la rationalisation qui correspond à ce processus de "désenchantement" a également produit le refoulement de l'emprise de la religion sur les consciences et sur les sociétés »[81].

*

L'écologie est devenue l'un des vrais enjeux de notre temps. Certes, on peut toujours discuter des méfaits réels ou supposés du nucléaire, de la réalité du « trou » dans la couche d'ozone ou de l'aggravation de l'« effet de serre ». Mais on ne peut nier la désertification et la baisse des rendements agricoles, les retombées acides, la détérioration des couches phréatiques, la réduction de la biodiversité, la déforestation et le recul des terres arables. On ne peut nier la diminution des stocks de pêche, la disparition de l'humus et des couvertures végétales, les terres livrées au ruissellement, les rivières transformées en égouts, l'épuisement des ressources minières, le « matraquage » des sols suite à l'usage intensif des engrais chimiques. Hans Jonas disait que « la véritable menace que porte en elle la technologie fondée sur les sciences naturelles ne réside pas tant dans ses moyens de destruction que dans son paisible usage quotidien »[82]. Les dégâts se consta-

tent en effet dans la vie quotidienne, avec les pollutions qui touchent aussi bien les habitats que les espèces, les fertilisants chimiques dont les surplus sont véhiculés par les eaux, les pesticides, les nitrates, les déchets industriels. L'ampleur du phénomène est aussi planétaire. Tous les organismes officiels le reconnaissent : dès les prochaines décennies, la moitié de la population mondiale pourrait se trouver confrontée à des pénuries d'eau potable. En 2010, la couverture forestière de la Terre aura diminué de 40 % par rapport à 1990. Bref, la terre s'appauvrit. Elle s'épuise. Elle s'enlaidit. Et dans le même temps, on voit apparaître des épidémies nouvelles et resurgir des maladies qu'on croyait disparues.

« On dirait que l'homme est destiné à s'exterminer lui-même après avoir rendu le globe inhabitable », écrivait déjà Lamarck[83]. Aujourd'hui, c'est bien la viabilité de l'ensemble de la biosphère qui dépend de l'action humaine, et cette action a d'ores et déjà sur le milieu naturel plus d'effets négatifs que positifs. De la guerre entre les hommes, la nature sortait naguère toujours vainqueur. Il n'en est plus de même depuis que c'est à elle que l'on s'attaque. Depuis 1945, l'humanité « pacifique » a plus dévasté la planète que les deux guerres mondiales réunies. « Victorieuse jadis, voici la Terre victime » (Michel Serres).

L'écologisme naît de cette claire conscience que

le monde d'aujourd'hui est un monde « plein », qui porte de part en part la marque de l'homme : plus de frontière à repousser, plus d'ailleurs à conquérir. Toutes les cultures humaines interagissent avec l'écosystème terrestre, toutes sont à même de constater que l'expansion illimitée, la croissance économique posée comme fin en soi, l'exploitation sans cesse accélérée des ressources naturelles nuisent aux capacités de régénération de cet écosystème. A cela s'ajoute, dans les pays développés, la disparition de l'agriculture comme mode principal d'existence, qui a pour conséquence de dissocier la temporalité humaine, irréversible, de celle des cycles et des saisons. « Espèces sales, singes et automobilistes, vite, laissent tomber leurs ordures, parce qu'ils n'habitent pas l'espace par où ils passent et se laissent donc aller à le souiller »[84]. Nous vivons ainsi l'époque où l'infinité intrinsèque du pouvoir humain entre en collision avec la finitude de la nature. Il y a des *limites* à l'habitabilité de la Terre, et ces limites sonnent le glas de la logique du « toujours plus ». Elles aident, du même coup, à comprendre que « plus » ne veut pas automatiquement dire « mieux ». La disparition des dinosaures, dont on parle tant ces temps-ci, a valeur emblématique : le plus fragile, c'est parfois le plus gros.

A une époque où la politique politicienne ne pousse guère à se préoccuper du long terme, à une époque aussi où tant de nos contemporains se

soucient surtout de distractions immédiates, la préoccupation écologique rencontre son succès le plus vif auprès des jeunes. C'est normal, puisqu'après tout il s'agit de leur avenir. Mais l'écologie politique profite aussi du déclin de la classe politique, de la crise des systèmes institutionnels, de l'épuisement de l'Etat-nation. Elle va de pair avec le double désarroi d'un monde ouvrier trahi par le réformisme de gauche et d'une classe moyenne dont les intérêts ne coïncident plus avec ceux du capitalisme financier. Elle annonce un mouvement vers plus de responsabilité des citoyens, plus de démocratie participative, plus de solidarité communautaire. Symptôme révélateur de l'incapacité des idéologies et des religions classiques à faire face aux problèmes soulevés par la modernité dans le contexte d'une société séculière et urbaine, elle constitue le type même du mouvement politique et social « post-moderne », c'est-à-dire qu'elle possède un caractère fondamentalement nouveau.

Il y a évidemment bien des façons de parler de l'écologie, selon qu'on la conçoit sous l'angle de l'« expertise » technicienne, qu'on en attend une sagesse ou une spiritualité de rechange, ou qu'on en espère les prémisses d'un renouveau du tissu social. Plusieurs choses au moins sont sûres. D'abord, l'écologie signe la fin de l'idéologie du progrès : l'avenir, désormais, est plus porteur d'inquiétudes que de promesses. Dans un climat général d'effon-

drement de la pensée critique, l'écologie est d'autre part l'un des rares courants de pensée qui osent affronter de plein front l'idéologie de la marchandise et tentent de subvertir l'idéal productiviste du capitalisme moderne. Par là même, l'écologie rend obsolète le vieux clivage droite-gauche : ordonnée au « conservatisme des valeurs » comme à la préservation du milieu naturel, refusant le libéralisme prédateur au même titre que le « prométhéisme » marxiste, elle est en même temps révolutionnaire par sa portée comme par ses intentions. Rompant délibérément avec l'univers de la pensée mécaniste, analytique et réductionniste qui a accompagné l'émergence de l'individu moderne, elle restitue un rapport de l'homme à la totalité du cosmos qui remet du sens dans un imaginaire aujourd'hui dévasté.

1. Le livre devait être publié par la suite chez Faber & Faber, à Londres, avant d'être réédité par le disciple et biographe de Stapleton, Robert Waller, chez The Soil Association.

2. Cf. Gunther Schwab, *Der Tanz mit dem Teufel*, Adolf Sponholz, Hanover 1958 (trad. fr. : *La danse avec le diable*, Courrier du livre, 1988) ; Barry Commoner, *L'encerclement. Problèmes de survie en milieu terrestre*, Seuil, 1972 ; Barbara Ward, *Nous n'avons qu'une Terre*, Denoël, 1971 (1re éd. en 1964) ; Evelyn G. Hutchinson, *The Ecological Theater and the Evolutionary Play*, Yale University Press, Yale 1965 ; Rachel Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston, et Riverside Press, Cambridge 1962. Cf. aussi Jean Dorst, *Avant que nature meure*, Delachaux et Niestlé, 1965, et *La nature dé-naturée*, Seuil, 1970 ; Bernard Charbonneau, *Le jardin de Babylone*, Gallimard, 1969 (2e éd. : Encyclopédie des nuisances, 2002).

3. Le terme d'« environnement » est à l'origine un anglicisme pour désigner le « milieu naturel ».

4. En Allemagne, cette période est aussi celle du « renversement de tendance » (*Tendenzwende*) inauguré par un célèbre colloque organisé à Munich en 1974, qui s'est traduit par un certain renouveau du conservatisme autour d'auteurs comme Helmut Schelsky, Robert Spaemann, Hermann Lübbe, Günter Rohrmoser, Odo Marquard, Gerd-Klaus Kaltenbrunner, etc. Cf. Clemens von Podewils, *Tendenzwende ?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1975.

5. William F. Baxter, *People or Penguins. The Case for Optimal Pollution*, Columbia University Press, New York 1974 ; John A. Livingston, « Ethics and Prosthetics », in Philip P. Hanson (ed.), *Environmental Ethics. Philosophical and Policy Perspectives*, Institute for the Humanities, Burnaby 1986.

6. « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary », in *Inquiry*, 1973, 1, pp. 95-100.

7. « Plaidoyer pour une écologie responsable », in *Horizons nouveaux*, novembre 1992, pp. 4-5.

8. Cf. John Passmore, *Man's Responsability for Nature*, Duckworth, London 1974.

9. Cf. Alain Madelin, « Quelques sains principes d'écologie libérale », in *Lignes de fond*, 3, 1992, pp. 17-30.

10. « L'État contre l'environnement », in *Liberalia*, août 1992, p. 14.

11. « De l'écolâtrie au néoanimisme », ibid. p. 40.

12. Ajoutons que, par nature, tous les biens ne sont pas appropriables. La privatisation des océans, notamment, apparaît comme une hypothèse plutôt funambulesque dès que l'on prend conscience de l'existence des courants marins. Remarquons aussi que les libéraux, qui définissent traditionnellement l'activité économique comme une lutte contre la rareté, ont apparemment le plus grand mal à intégrer dans leurs raisonnements la notion d'une limitation des ressources naturelles. Et que leur critique des « équilibres naturels » ne les empêche pas d'adhérer à une théorie de la « main invisible » qui postule qu'une société atteint son état optimal lorsque rien ne vient faire obstacle à son fonctionnement « spontané ».

13. La proposition d'un dédommagement financier fausse d'ailleurs, dès le départ, l'évaluation rationnelle des « préférences » dont les auteurs libéraux font l'un de leurs thèmes favoris. D'un strict point de vue libéral, la protection de la nature n'est censée devoir primer que dans la mesure où la préférence des individus pour la croissance est inférieure à celle qu'ils expriment en faveur de la sauvegarde de l'environnement.

14. L'expression de « développement durable » (*sustainable development*) tend à remplacer depuis le début des années quatre-vingt celle d'« écodéveloppement » lancée en 1973 par Maurice Strong. Elle a été popularisée en 1987 par le célèbre rapport Brutland, qui fut l'un des documents de base de la conférence de Rio. Ce rapport, dont il existe une traduction française publiée par le gouvernement du Québec, a été violemment attaqué dans les milieux libéraux, sous le prétexte qu'il n'aborde « nulle part le rôle central des droits de propriété et du marché dans la gestion des ressources environnementales » (Max Falque, « Développement durable : un nouveau contenu », in *Liberalia*, août 1992, p. 12). Cf. aussi Ignacy Sachs, *L'écodéveloppement*, Syros, 1993.

15. Ce sont surtout les membres de l'École de Chicago (Robert Ezra Park, Peter Newman, etc.) qui se sont employés à représenter les grandes villes modernes comme des écosystèmes. Sur cette « écologie urbaine », cf. Robert Ezra Park, E.W. Burgess et McKenzie, *The City*, Chicago University Press, Chicago 1975 ; Y. Grafmeyer et I. Joseph (éd.), *L'École de Chicago*, Champ urbain, 1979 ; Francis Beaucire, *Enquête sur la notion et les pratiques de l'écologie urbaine*, Éditions du CNRS, 1985.

16. Sur cette Conférence des Nations-Unies pour l'environnement et le développement (CNUED), cf. René Coste et Jean-Pierre Ribaut, *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio*, Centurion, 1993.

17. Les auteurs du rapport *Global Biodiversity Strategy. Guidelines for Action to Save, Study, and Use Earth's Biotic Wealth Sustainably and Equitably* (WRI, Washington 1992) mentionnent également la diversité culturelle des populations humaines. A l'heure actuelle, on ignore toujours le nombre exact d'espèces animales et végétales existant sur

Terre. On en a déjà identifié environ 1,4 million (dont 751 OOO espèces d'insectes), mais certains auteurs n'hésitent pas à multiplier ce chiffre par 10, par 50 ou même par 100. L'estimation est d'autant plus difficile que la définition du terme est en partie arbitraire (la limite entre espèce et sous-espèce varie selon les classes d'êtres vivants). On estime en outre que 99 % des espèces ayant existé dans le passé ont aujourd'hui disparu. L'extinction des espèces est donc un phénomène normal, mais l'action de l'homme sur le milieu naturel en accélère très artificiellement le rythme. « Conserver la biodiversité ne peut consister à vouloir maintenir à tout prix l'ensemble des espèces, écrivent Michel Chauvet et Louis Olivier. Il s'agit plutôt de s'assurer que les processus de renouvellement des espèces et des écosystèmes continuent à se dérouler normalement » (*La biodiversité, enjeu planétaire. Préserver notre patrimoine génétique*, Sang de la terre, 1993, p. 41). Dans l'un de ses derniers livres, *The Diversity of Life* (Belknap Press, Harvard 1992, trad. fr. : *La diversité de la vie*, Odile Jacob, 1993), Edward O. Wilson estime que l'homme fait actuellement disparaître chaque année entre 27 000 et 63 000 espèces différentes. La perte de diversité génétique est également sensible chez les races domestiques : en moins de deux siècles, sept races de bovins ont entièrement disparu en France, tandis qu'une centaine d'autres sont menacées d'extinction en Europe. Le même phénomène, quoique moins spectaculaire, s'observe aussi dans le règne végétal du fait de la standardisation des méthodes d'agriculture. Cf. aussi Bryan G. Norton, *Why Preserve Natural Variety ?*, Princeton University Press, Princeton 1987 ; et E.O. Wilson et F.M. Peter (ed.), *Biodiversity*, National Academic Press, Washington 1988.

18. La Maison-Blanche est revenue sur cette position après l'arrivée de Bill Clinton au pouvoir, en avril 1993, mais l'élection de George W. Bush a marqué un nouveau durcissement.

19. *Le contrat naturel*, Flammarion, 1992, p. 56.

20. André Gorz, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », in *Actuel Marx*, 2e sem. 1992, p. 17.

21. Sur l'hypothèse d'un « verdissement » du productivisme technologique, cf. Denis Duclos, « La nature : principale contradiction culturelle du capitalisme ? », in *Actuel Marx*, 2e sem. 1992, pp. 41-58.

22. *La vie de la vie*, Seuil, 1980, p. 95.

23. Cf. Serge Latouche, *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économique du Tiers-monde*, PUF, 1986 ; et débat avec Samir Amin et Alain Lipietz, « Trois auteurs en quête du Tiers-monde », in *Cosmopolitiques*, 1986. Cf. aussi « L'antinomie du développement durable », in *Transversales science/culture*, nouvelle série, 2e trim. 2002, pp. 10-11. Au « développement alternatif », Latouche préfère opposer des « alternatives au développement » Pour une critique du « globalisme » en matière d'action écologique, cf. Wolfgang Sachs (ed.), *Global Ecology. A New Arena of Political Conflict*, Fernwood Books, Halifax, et Zed Books, London 1993.

24. Aldo Leopold, « The Land Ethic », in *A Sand County Almanach*, Oxford University Press, New York 1966, pp. 217-241.

25. On peut en ce cas parler de conservation de l'« humanisme » à l'intérieur même de la visée anti-anthropocentrique. Cette distinction a été soulignée notamment par Guillaume Bourgeois qui, dans sa critique des erreurs d'interprétations commises par Luc Ferry à propos de la pensée de Hans Jonas, écrit : « On peut définir par humanisme une doctrine ou un système philosophique qui affirme la valeur de la personne humaine et qui vise l'épanouissement de celle-ci [...] L'anthropocentrisme peut être défini comme une doctrine qui fait de l'homme le centre et la fin de tout. Contrairement à l'humanisme qui valorise l'homme en tant qu'homme, l'anthropocentrisme valorise l'homme par rapport à la totalité à l'intérieur de laquelle il vit, c'est-à-dire en l'opposant à cette totalité ». L'anthropocentrisme situe donc l'homme « dans un monde qui n'a plus aucune valeur en soi, si ce n'est celles qui sont susceptibles de servir les *intérêts humains* » (« L'écologie, une responsabilité humaniste ? », in *Esprit*, décembre 1993, p. 179). L'erreur de Luc Ferry est de ne pas comprendre que Jonas affirme « tout simplement qu'une humanité digne de ce nom doit étendre sa responsabilité au-delà de l'homme lui-même, c'est-à-dire respecter son environnement en tant qu'il fait partie de son humanité » (ibid. p. 178).

26. Cf. sur ce point Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986 ; Christopher Stone, *Earth and Other Ethics. The Case for Moral Pluralism*, Harper & Row, New York 1987.

27. *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Peregrine Smith Books,

Salt Lake City 1985, préface, p. IX. Sur l'Écologie profonde, cf. aussi Bill Devall, « The Deep Ecology Movement », in *Natural Resources Journal*, avril 1980, pp. 299-322 ; L.P. Hinchman et S.K. Hinchman, « "Deep Ecology" and the Revival of Natural Right », in *Western Political Quarterly*, 1989, 3, pp. 201-228 ; Michael Tobias (ed.), *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego 1985 ; Alan R. Drengson, « A Critique of Deep Ecology ? », in Brend Almond et Donald Hill (ed.), *Applied Philosophy. Morals Metaphysics in Contemporary Debate*, 1991. Sur le mouvement écologique aux Etats-Unis : Philip Shabecoff, *A Fierce Green. The American Environmental Movement*, Hill & Wang, 1993.

28. « Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Écologie profonde », in Danièle Hervieu-Léger (éd.), *Religion et écologie*, Cerf, 1993, p. 140.

29. « Droits de l'homme et écologie », in *Esprit*, octobre 1992, p. 81.

30. Arne Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, Keith Memorial Lecture, Murdoch University Press, 1986. Du même auteur : « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement », art. cit. ; « A Defence of the Deep Ecology Movement », in *Environmental Ethics*, automne 1984, pp. 265-270 ; « The Deep Ecology Movement. Some Philosophical Aspects », in *Philosophical Inquiry*, 1986, p. 14 ; « The Deep Ecology Movement », in S. Lupov-Foy (ed.), *Problems of International justice*, Westview, Boulder 1988, pp. 144-148 ; *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 ; « Huit thèses sur l'Écologie profonde », in *Krisis*, septembre 1993, pp. 24-29.

31. « Quand on est dans un parfait état de réalisation de soi, écrit Alan R. Drengson, on fait spontanément ce qui est écologiquement harmonieux et socialement bénéfique » (art. cit. p. 45). Certains auteurs trouvent d'ailleurs que l'Écologie profonde ne va pas encore assez loin dans cette direction, tel Henry Skolimowski, qui voudrait la voir se doter d'une véritable cosmologie et même d'une eschatologie d'inspiration teilhardo-bergsonienne. Cf. H. Skolimowski, *Eco-Philosophy. Designing New Tactics for Living*, Marion Boyers, London 1984 ; *Eco-Theology. Toward Religion for Our Times*, Eco-Philosophy Centre, Ann Arbor 1985 ; « Eco-Philosophy and Deep Ecology », in *The Ecologist*, 1988, 4-5, pp. 124-125, avec une réponse d'Arne Naess, « Deep Ecology and Ultimate Premises », ibid. pp. 128-131.

32. Parmi les signataires figuraient Henri Atlan, Marc Augé, Raymond Barre, Pierre Bourdieu, Henri Caillavet, François Dagognet, Gérard Debreu, Umberto Eco, François Gros, Eugène Ionesco, Henri Laborit, Hervé Le Bras, Wassily Leontieff, André Lichnerowitz, Linus Pauling, Jean-Claude Becker, Jacques Ruffié, Jonas Schalk, Evry Schatzman, Lionel Stoléru, Haroun Tazieff, Elie Wiesel, Etienne Wolff, etc.

33. Cf. *La Recherche*, décembre 1992, pp. 1434-1435. Pour André Langaney, l'Appel de Heidelberg a simplement pris prétexte de certains excès de l'écologisme « pour apporter un soutien inconditionnel au libéralisme sauvage et à la mainmise du système industriel sur la science et l'éducation » (« La cécité absolue d'une bande d'autruches », in *Libération*, 12 juin 1992, p. 5). « Je pense, ajoute Vincent Labeyrie, professeur d'écologie, que la polémique autour de l'Appel de Heidelberg résulte de l'imprégnation de la pensée moderne par le positivisme avec l'adoption du postulat productiviste de Jules Ferry, non seulement par les sociétés du capitalisme privé triomphant, mais aussi par les pays à capitalisme d'État » (« Science et progrès », in *M*, décembre 1992, p. 61).

34. Les experts attendent pour 2025 de 7,5 à 9,5 milliards d'habitants sur Terre, contre environ 6 milliards aujourd'hui. Les prévisions restent toutefois difficiles dans la mesure où l'on ne connaît toujours pas exactement les conditions dans lesquelles survient la « transition démographique » qui, depuis 1965-1969, a déjà produit des décélérations bien réelles, y compris dans des pays comme l'Inde, le Brésil, l'Algérie, l'Indonésie, le Mexique ou l'Iran. D'autre part, si la relation entre croissance démographique et dégradation du milieu naturel est certaine, elle est aussi relative : ces sont les pays riches, où le taux de natalité est le plus faible, qui sont actuellement les plus gros pollueurs (et aussi les plus pollués).

35. « L'écologie, nouvel âge de l'impérialisme ou véritable chance de développement ? », in *L'Événement européen*, septembre 1992, pp. 197-199.

36. Ibid. p. 205.

37. « De l'écolâtrie au néoanimisme », in *Liberalia*, août 1992, p. 24.

38. « L'écologie ou la pensée 90 », in *Commentaire*, printemps 1993,

p. 172.

39. « Plaidoyer pour une écologie responsable », in *Horizons nouveaux*, novembre 1992, pp. 4-5.

40. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, 1971, p. 112.

41. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965, p. 101.

42. « Tu ne laissera pas en vie la magicienne » (Exode 22, 17).

43. L'homme devient « étranger sur la Terre » (Psaume 119, 19).

44. Cf. Jeremy Cohen, *« Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It ». The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Cornell University Press, Ithaca 1989, qui retrace de façon extrêmement érudite toute la *Wirkungsgeschichte* de ce célèbre verset.

45. Eric Smilévitch (éd.), *Leçons des Pères du monde. Pirqé Avot et Avot de Rabbi Nathan*, Verdier, Lagrasse 1983, p. 41.

46. Catherine Chalier, « L'alliance avec la nature selon la tradition hébraïque », in Danièle Hervieu-Léger (éd.), *Religion et écologie*, Cerf, 1993, p. 17. Du même auteur, cf. *L'Alliance avec la nature*, Cerf, 1990.

47. Ibid. Cf. aussi Steven Schwarzschild, « The Unnatural Jew », in *Environmental Ethics*, hiver 1984, pp. 349-362, qui caractérise le judaïsme comme « refus de la nature ». Pour un point de vue catholique assez voisin, cf. Antonio Cianciullo, *Atti contro natura. La salvezza dell'ambiente e i suoi falsi profeti*, Feltrinelli, Milano 1992.

48. « Les racines historiques de notre crise écologique », in *Krisis*, septembre 1993, pp. 66-67. Première publication : « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », in *Science*, 1967, pp. 1204-1207, texte repris in Ian G. Barbour (ed.), *Western Man and Environmental Ethic. Attitudes Toward Nature and Technology*, Addison-Wesley, 1973, pp. 28-30. Une autre traduction française a été publiée dans le livre de Frankie A. Schaeffer, *La pollution et la mort de l'homme. Un point de vue chrétien sur l'écologie*, 2e éd. Ligue pour la lecture de la Bible, 1978. Une troisième doit encore paraître à l'initiative de Jacques Grinewald : Lynn White, *Les racines historiques de notre crise écologique*, Sang de la Terre.

49. Ibid. p. 67. Cf. aussi Daniel Worster, *Les pionniers de l'écologie. Une histoire des idées écologiques*, Sang de la Terre, 1992.

50. René Dubos, *Les dieux de l'écologie*, Fayard, 1973, pp. 116-120. Cf. aussi Robert Gordis, « Judaism and the Spoliation of Nature », in *Congress Bi-Weekly*, 2 avril 1971, pp. 9-12 ; et surtout D.L. Eckberg et T.J. Blocker, « Varieties of Religious Involvement and Environmental Concerns. Testing the Lynn White Thesis », in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1989, 4, pp. 509-517.

51. Dominique Bourg (éd.), *Les sentiments de la nature*, Découverte, 1993. Cf. aussi Danièle Hervieu-Léger (éd.), op. cit. ; Pierre Chambat, « Nature, religiosité et écologie », in *Esprit*, octobre 1993, pp. 188-193 ; et *L'écologie*, n° spécial de *Communio*, mai-juin 1993.

52. *Fragments d'un journal I, 1945-1969*, Gallimard, 1973, pp. 302, 328 et 402.

53. *Le Tiers-instruit*, François Bourin, 1991, p. 180.

54. Jean-Marie Rouart, « Menace », in *Le Figaro littéraire*, 3 décembre 1993, p. 1. « Selon Drewermann, ajoute Claude Jannoud, le christianisme n'a jamais voulu revenir sur ses prétentions anthropocentristes. Cela explique le mépris pour les autres espèces vivantes considérées comme des objets corvéables à merci parce que dépourvues d'immortalité » (ibid. p. 3). Cf. Eugen Drewermann, *Le progrès meurtrier*, Stock, 1993 ; et *De l'immortalité des animaux*, Cerf, 1992.

55. Art. cit. p. 71.

56. Cf. notamment Sigrid Hunke, *Europas andere Religion. Die Überwindung der religiösen Krise*, Econ, Düsseldorf 1969 (trad. fr. : *La vraie religion de l'Europe. La foi des « hérétiques »*, Labyrinthe, 1985) ; H.J. Werner, *Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin*, C.H. Beck, München 1986 ; Raoul Vaneigem, *Le Mouvement du Libre-Esprit*, Ramsay, 1986 ; et *La résistance au christianisme. Les hérésies, des origines au XVIIIe siècle*, Fayard, 1993. En Allemagne, l'influence de Maître Eckart sur un écologiste comme Rudolf Bahro est particulièrement nette.

57. Giovanni Filoramo, « Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Écologie profonde », in Danièle Hervieu-Léger (éd.), op.

cit. p. 138.

58. Ce n'est sans doute pas un hasard si le concile qui, au Ve siècle, proclama la Vierge Marie « mère de Dieu », se tint à Ephèse, ancien centre du culte de la déesse Artémis.

59. *Le tiers espace. Essai sur la nature*, Méridiens-Klincksieck, 1990. Du même auteur, cf. aussi « Protestante, la nature ? », in A. Cadoret (éd.), *Protection de la nature : histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, L'Harmattan, 1986.

60. Cf. François-Georges Dreyfus, « Écologie et religion », in *La Revue politique indépendante*, septembre 1993, pp. 23-27.

61. L'opposition entre le Nord et le Sud de l'Europe quant à l'attitude envers la nature (ou envers les animaux) a souvent été rapportée à des différences de mentalité ou de sensibilité. Certains Méridionaux n'hésitent pas à moquer la « sensiblerie » et la « zoophilie » des écologistes du Nord, en leur opposant des traditions de chasse productrices de convivialité rurale et néanmoins soucieuses des équilibres naturels. Arne Naess, le théoricien de l'Écologie profonde, distingue de son côté l'écologisme « naturel » des pays nordiques, où la défense de l'environnement constituerait une fin en soi, et l'écologisme « social » des pays méditerranéens, qui tendrait à le subordonner à une critique préalable des rapports politiques et sociaux (« The Basis of Deep Ecology », in *Resurgence*, 1988, 126, pp. 4-7). S'il est certain que l'écologisme, tout comme d'ailleurs le féminisme, a toujours connu plus de succès (et est apparu plus tôt) dans les régions du Nord de l'Europe où le christianisme s'est implanté plus tardivement, il reste néanmoins difficile d'en tirer des conclusions assurées. En Allemagne, les protestants représentent aujourd'hui 53 % de l'électorat des Verts, contre 36 % pour les catholiques.

62. Le verset de la Genèse le plus souvent cité est celui qui rapporte que « Iahvé Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver *et le garder* » (Gen. 2, 15). Cet épisode est toutefois antérieur à la faute originelle. L'idée que l'homme doit veiller à remplir son rôle de « collaborateur de Dieu » dans l'œuvre de la création n'est d'ailleurs pas dénuée d'équivoque d'un strict point de vue théologique.

63. Cf. Aubrey Rose (ed.), *Judaism and Ecology*, Cassell, London 1992.

64. Ce passage (Deut. 20, 19) s'inscrit en fait dans une perspective purement utilitaire. Le texte poursuit en effet : « Cependant, les arbres que tu sais n'être pas des arbres fruitiers, tu pourras les mutiler et les abattre » (Deut. 20, 20). Il fait suite, en outre, à des prescriptions fort peu conformes aux principes de l'écologie humaine : « Quant aux villes de ces peuples que Iahvé ton Dieu te donne en héritage, tu n'en laisseras rien subsister de vivant. Oui, tu les dévoueras à l'anathème, ces Hittites, ces Amorites, ces Cananéens, ces Perizzites, ces Hivvites, ces Jébuséens… » (Deut. 20, 16-17). La fête de Tou Bichvat, correspondant au quinzième jour du mois de Chevat, est « la seule fête juive à connotation agricole qui n'a pas de support théologique » (Pierre Cain, « L'écologie : un devoir biblique », in *Tribune juive*, 20 janvier 1994, p. 13). Il semble que ce soit à partir du XVIe siècle que les kabbalistes de Safed décidèrent de lui donner une solennité particulière. Durant cette fête, on lit des extraits du Zohar traitant des végétaux, ainsi que des passages du Talmud et de la Thora consacrés aux semences et aux plantations.

65. Cf. René Coste et Jean-Pierre Ribaut (éd.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio*, Centurion, 1993, pp. 26, 35 et 37. Dans une optique assez comparable, cf. S. McDonagh, *The Greening of the Church*, Geoffrey Chapman, London 1990 ; Ian Bradley, *God is Green*, Darton Longman & Todd, London 1990, et Doubleday, New York 1992 ; Loren Wilkinson (ed.), *Earthkeeping in the '90s. Stewardship of Creation*, Eerdmans, Grand Rapids 1992.

66. Encyclique *Centesimus annus*, chap. 37. Le même point de vue avait déjà été exprimé dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* de 1987.

67. « Religion et écologie, une problématique à construire », in Danièle Hervieu-Léger (éd.), op. cit. pp. 8-9.

68. « Une écologie très subjective », in *Transversales science/culture*, n° 18, p. 13.

69. Art. cit. p. 11.

70. *Les dieux de l'écologie*, op. cit. p. 20. Le titre original du livre est *A God Within* (« Un Dieu intérieur »).

71. *L'âme de la nature*, Rocher, 1992, p. 225.

72. *Le contrat naturel*, op. cit. p. 81.

73. *Le Tiers-instruit*, op. cit. p. 181.

74. Ibid. pp. 229-23O.

75. Le mot « pollution », à l'origine, appartient lui-même à la langue sacrée, et plus précisément au latin ecclésiastique.

76. « Spirituelle Gemeinschaft als soziale Intervention », in Jockel et B. Maier (Hrsg.), *Radikalität im Heiligenschein*, Herzschlag, Berlin 1984. Cf. aussi Erich Fromm, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.

77. Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois, 1988 ; et *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989 ; Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979.

78. *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978 et 1985.

79. *Philosophie des Grünen*, Olzog, München 1982, p. 102.

80. Michael Ende, *Momo*, K. Thienemann, Stuttgart 1973 (trad. fr. : *Momo ou la mystérieuse histoire des voleurs de temps et de l'enfant qui a rendu aux hommes le temps volé*, Hachette-Jeunesse, 1988) ; Sten Nadolny, *Die Entdeckung der Langsamkeit*, R. Piper, München 1985.

81. Art. cit. p. 10.

82. *Libération*, 12 au 12 décembre 1992, p. 32.

83. *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, 1820.

84. Michel Serres, *Le contrat naturel*, op. cit. p. 53.

LA NATURE ET SA « VALEUR INTRINSÈQUE »

Comme dans la plupart des pays, la pensée écologiste aux Etats-Unis se fonde essentiellement sur une éthique de l'environnement. Holmes Rolston III la définit au sens premier du terme, comme ce qui surgit dès l'instant où « les hommes se posent des questions qui ne se rapportent pas simplement à l'usage prudentiel, mais au respect et aux devoirs [envers la nature] ». « Qu'il doive y avoir une éthique de l'environnement, ajoute-t-il, ne peut être mis en doute que par ceux qui ne croient en aucune éthique »[1]. Holmes Rolston III précise que cette éthique ne saurait se ramener à des principes moraux concernant l'utilisation des ressources naturelles. Une éthique *de* l'environnement n'est donc pas une éthique *pour l'usage* de l'environnement. Au-delà même des devoirs de l'homme envers la nature, elle vise à contribuer à l'instauration d'un nouveau mode de rapport humain à la nature.

L'éthique de l'environnement se pose ainsi d'emblée comme antagoniste de la conception utilitariste ou instrumentale de la nature, que celle-ci se traduise

par l'indifférence vis-à-vis des problèmes écologiques ou par leur prise en compte dans la seule perspective d'une gestion du milieu naturel conforme à l'axiomatique de l'intérêt. Cette conception utilitariste était celle qu'avait exprimée, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, le premier Intendant général des Forêts des Etats-Unis, Gifford Pinchot, lorsqu'il affirmait qu'« il n'y a que deux choses sur cette Terre matérielle : des gens et des ressources naturelles » - les « ressources naturelles » n'ayant évidemment pour l'homme qu'une valeur appropriable[2]. A la même époque, cependant, Aldo Leopold, en qui le mouvement écologiste américain reconnaît aujourd'hui l'un de ses précurseurs, prenait déjà le contre-pied de cette conception des choses. « Une chose est bonne, déclarait-il, lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est mauvaise lorsqu'il en va autrement »[3].

Les premières interrogations sur l'éthique de l'environnement aux Etats-Unis semblent être nées du retentissement de la Journée de la Terre qui eut lieu en 1970. A partir de cette date, les écologistes ne se sont plus satisfaits d'une analyse des rapports entre l'homme et la nature exprimée en termes de coûts et de bénéfices, mais ont au contraire commencé à penser qu'une telle analyse faisait partie du problème auxquels ils se trouvaient affrontés. Ils ont alors voulu fonder philosophiquement leur position. Dans

un premier temps, leur approche s'est faite essentiellement sous l'angle juridique, dans le droit fil d'une tradition anglo-saxonne qui pose avant tout le droit comme un mode de défense des intérêts. C'est alors qu'est apparue la notion de « droits » appliquée à des entités naturelles, animales, végétales ou autres. Dans le courant des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, ce discours sur les droits des animaux et/ou de la nature connut une vogue considérable[4]. Cependant, il apparut bientôt que toute la littérature publiée à ce sujet, qui n'a d'ailleurs jamais donné naissance à une théorie unifiée convaincante, soulevait plus de difficultés qu'elle ne pouvait apparemment en résoudre. Certains auteurs abandonnèrent alors la thématique de l'extension des droits, qui se résolvait le plus souvent en une sorte de panjuridisme, et explorèrent une voie nouvelle. Ils pensèrent que le meilleur moyen de contredire le point de vue utilitaire en matière d'écologie était d'affirmer l'existence d'une valeur extrinsèque à la conscience humaine, c'est-à-dire d'une *valeur intrinsèque* de la nature.

J. Baird Callicott explique ainsi que la théorie de la valeur intrinsèque (*intrinsic value*) permet d'échapper à l'utilitarisme économique et aux « analyses en termes de coûts et de bénéfices dans lesquelles la valeur naturelle des expériences esthétiques, religieuses ou épistémiques, parce qu'elle ne possède aucun prix, ne représente pratiquement rien

au regard des bénéfices économiques matériels considérables que procurent le développement et l'exploitation »[5]. Callicott cite également l'opinion de Tom Regan, qui a longtemps pensé que « le développement de ce que l'on peut à proprement parler appeler une éthique de l'environnement exige qu'on postule l'existence d'une valeur inhérente à la nature ». L'idée générale est que c'est seulement en défendant la nature *pour elle-même* que les écologistes poursuivront légitimement leur but.

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, les théories de la valeur intrinsèque ne sont pas une nouveauté. On en connaît même des formulations variées[6]. Certaines sont d'orientation moniste, comme l'hédonisme (qui professe que seules les expériences agréables ont une valeur intrinsèque), d'autres sont au contraire pluralistes, comme la philosophie de G.E. Moore. Certaines se présentent comme des théories de l'état mental, d'autres comme des théories des états de choses (les secondes pouvant d'ailleurs inclure aussi les premières). Certaines font de la valeur intrinsèque le seul fondement de l'obligation morale, ou bien encore en font une fin en soi (au sens où Kant considéraient les agents rationnels autonomes comme une fin en soi), alors que d'autres admettent des fondements différents. Toutes ces théories, en outre, diffèrent selon les types ou les genres d'objets qu'elles dotent d'une valeur intrinsèque.

Dans le discours écologiste, la notion de valeur intrinsèque est généralement employée, de manière un peu floue, dans trois acceptions différentes. Dans la première acception, la valeur intrinsèque est prise comme synonyme de valeur non instrumentale : un objet est doté d'une valeur intrinsèque quand il n'est pas un moyen instrumentalisable en vue d'une fin. On retrouve là la définition classique du souverain bien : il est un bien en soi parce qu'il est à lui-même sa propre fin. C'est le point de vue adopté par le principal théoricien de l'Écologie profonde, Arne Naess, quand il écrit : « Le bien-être de la vie non humaine sur Terre a une valeur en elle-même. Cette valeur est indépendante de toute utilité instrumentale pour des objectifs humains limités »[7]. Dans une deuxième acception, la valeur intrinsèque désigne la valeur que possède un objet en vertu de ses seules propriétés intrinsèques, indépendamment de l'usage instrumental qu'il est éventuellement possible d'en faire. Les propriétés *intrinsèques* de l'objet s'opposent alors à ses propriétés *relationnelles*. On les définit, soit comme des propriétés qui persistent dans un objet indépendamment de l'existence ou de l'inexistence d'autres objets, soit comme des propriétés qu'on peut saisir et caractériser sans faire référence à aucun autre objet[8]. Enfin, la notion de « valeur intrinsèque » peut être aussi utilisée comme synonyme de valeur absolue. Elle désigne alors la valeur qu'un objet possède indépendamment de toute

évaluation portée sur elle. Cette dernière acception est souvent, à tort, confondue avec la première[9].

En toute rigueur, seule la première acception est la bonne. La deuxième est à certains égards triviale. Elle soulève en outre des problèmes spécifiques. Dans une perspective écologiste, elle conduit à dire que la nature doit être respectée, non en vertu de ses propriétés relationnelles, mais en raison de ses propriétés intrinsèques. Or, une entité naturelle peut très bien tirer sa valeur de son rapport à d'autres objets, et même de son rapport à l'homme, sans que cette valeur se confonde pour autant avec une valeur instrumentale. On peut citer ici l'exemple des espèces menacées et de la nature vierge («sauvage»). Par définition, une espèce menacée est une espèce qui se fait rare. Or, la rareté ne se comprend que relativement à l'abondance, et constitue donc une propriété éminemment relationnelle. Il en résulte que l'écologie peut attribuer de la valeur à une propriété relationnelle, en l'occurrence la rareté, sans tomber pour autant dans l'axiomatique de l'intérêt. La même constatations peut se faire négativement. Ainsi, dans le cas de la nature vierge, dire qu'elle «a de la valeur parce qu'elle n'a pas été touchée par la main de l'homme revient encore à dire que sa valeur provient d'une relation à l'homme et à son activité. La nature vierge n'a de valeur qu'en vertu de leur absence»[10].

Mais c'est évidemment la troisième acception qui soulève les interrogations les plus fondamentales. Dans cette dernière acception, la valeur intrinsèque de la nature est clairement posée comme une valeur totalement indépendante de l'homme. Elle provoque donc la même question que toute théorie objectiviste de la valeur : comment peut-il y avoir de la valeur sans évaluation, c'est-à-dire sans un sujet capable d'évaluer cette valeur ? La reconnaissance d'une valeur n'implique-t-elle pas une évaluation préalable ? Et comment l'affirmation d'une telle valeur pourrait-elle avoir le caractère d'une obligation morale, alors qu'elle constitue très clairement une proposition métamorale ?

La réponse à cette question consiste en général à faire appel à la notion d'ordre naturel. On tire argument de ce que le cosmos est ordonné pour en conclure que l'homme doit respecter cet ordre qui existe indépendamment de lui. «L'une des questions morales les plus importantes soulevées au cours des dernières décennies, écrit à ce propos D. Worster, est de savoir si la nature atteste un ordre, un modèle que nous autres humains avons le devoir de comprendre, de respecter et de préserver. C'est là la question essentielle soulevée par le mouvement écologique dans bien des pays. En général, ceux qui répondent "oui" à cette question croient aussi qu'un tel ordre possède une valeur intrinsèque, c'est-à-dire que la valeur ne vient pas seulement de l'homme,

mais qu'elle peut exister indépendamment de nous, qu'elle n'est pas exclusivement quelque chose que nous accordons. A l'inverse, ceux qui répondent "non" tendent à se situer dans le camp instrumentaliste. Ils regardent la nature comme un réservoir de "ressources" aménageables et utilisables, qui n'ont d'autre valeur que celle que certains hommes lui donnent »[11].

On remarquera que la valeur intrinsèque est ici prise dans la troisième acception pour caractériser le camp des « oui », alors qu'elle est prise à la fois dans la première et la troisième pour décrire le camp des « non ». Worster laisse ainsi entendre que refuser l'idée d'un ordre naturel ayant une valeur indépendante des évaluations humaines revient à ne donner à la nature qu'une valeur instrumentale. Ce point de vue, qui est assez répandu, n'est en fait nullement évident. Il revient à postuler que, dès qu'il y a rapport de l'homme à la nature, ce rapport *ne peut être qu'instrumental*, ou encore que l'homme ne peut se reconnaître que des droits (et jamais des devoirs) envers ce qu'il valorise. Il débouche donc par là sur une conception non anthropocentrique de la valeur intrinsèque.

Les théories non anthropocentriques de la valeur intrinsèque sont de deux sortes : la version objectiviste, « dure », soutenue principalement par Paul W. Taylor[12] et Holmes Rolston III[13], et la version

subjectiviste, plus modérée, dont le principal représentant est J. Baird Callicott[14].

La version objectiviste s'apparente aux éthiques modernes de type kantien, qui s'efforcent d'établir des règles universelles que l'homme doit observer même si, en conscience, il n'y adhère pas personnellement (par opposition aux éthiques traditionnelles de la vertu, selon lesquelles l'homme doit s'entraîner à développer en lui un caractère moralement bon, car seul un être moral peut agir moralement). Dans cette optique, la valeur intrinsèque de la nature est une donnée « objective », que Holmes Rolston III, qui se réclame par ailleurs du néodarwinisme, compare aux « lois de l'évolution ». Que cette valeur existe indépendamment de l'homme signifie qu'elle s'établit au-delà des jugements individuels comme des idéaux culturels. Paul W. Taylor affirme, de même, que le devoir de préserver la nature s'impose même aux cultures qui estiment que cette obligation n'en est pas une[15]. La crainte sous-jacente à cette affirmation est que le sentiment écologiste actuel pourrait un jour disparaître (« que se passerait-il si les gens cessaient de trouver que la nature est belle ? »). L'un de ses corrélats, repris à son compte par Holmes Rolston III, est qu'il n'existe qu'une seule valeur intrinsèque.

La version subjectiviste reconnaît au contraire que la valorisation correspond toujours à une acti-

vité de la conscience humaine. La théorie, dans cette seconde version, continue d'affirmer que la nature possède une valeur indépendante de l'activité humaine, c'est-à-dire qu'elle ne peut être instrumentalisée en fonction des fins de l'humanité, mais elle admet aussi que cette valeur n'est jamais qu'une valeur conférée par des évaluateurs conscients. Pour qualifier cette valeur *attribuée*, on parlera alors plus fréquement de « valeur inhérente » que de « valeur intrinsèque ». Cette démarche conduit à reconnaître que la valeur inhérente à la nature née de la valorisation humaine dépend largement des époques et des lieux, des cultures et des peuples.

J. Baird Callicott qui, sans s'identifier complètement à ce courant, est assez proche de l'Écologie profonde, a d'abord tenté de donner à la notion de valeur intrinsèque la plus grande objectivité qu'elle pouvait acquérir dans un cadre subjectiviste, en s'inspirant surtout de Darwin et de Hume. Mais à partir de 1985, estimant que sa théorie initiale reposait sur une distinction de l'objet et du sujet caractéristique du mécanicisme cartésien-newtonien, il s'est efforcé d'en donner une nouvelle formulation, dite « relationnelle », en s'appuyant sur les données de la physique moderne, en particulier la théorie des quanta, ainsi que sur les thèses de la « nouvelle physique » (Frithjof Capra)[16]. Sa thèse est que la valeur intrinsèque est conférée au monde naturel par des hommes qui le valorisent pour lui-même, et non en fonction de leur intérêt propre. L'évaluation reste donc humaine, mais la valeur « produite » n'est pas anthropocentrée. Callicott définit alors la valeur inhérente comme « la valeur virtuelle de la nature actualisée par interaction avec la conscience »[17]. Il ajoute que cette valeur est « anthropogénique », mais non *anthropocentrique*. « J'admets, écrit-il, que la *source* de toute valeur est la conscience humaine, mais il ne s'ensuit pas que le *lieu* de toute valeur soit la conscience elle-même ou une modalité de la conscience telle que le plaisir, la connaissance ou la raison. En d'autres termes, quelque chose peut être doté de valeur parce que quelqu'un le valorise, tout en se trouvant valorisé pour lui-même, et non en fonction de la satisfaction expérimentale subjective (plaisir, connaissance, satisfaction esthétique, etc.) apportée à l'évaluateur. La valeur est alors subjective et affective, mais aussi intentionnelle et non auto référentielle »[18]. Ce point de vue a parfois été rapproché de la thèse, soutenue par l'Écologie profonde à partir d'une argumentation de type spinoziste, selon laquelle la preuve de la valeur intrinsèque de la nature est que l'homme qui cherche à se réaliser lui-même (*self-realization*) finit par ne plus faire qu'un avec elle.

La théorie non anthropocentrique de la valeur intrinsèque soulève, surtout dans sa version la plus « dure », des problèmes évidents. L'affirmation d'une valeur en soi apparaît en premier lieu comme diffi-

cilement tenable. Une valeur, par définition, ne vaut que par rapport à ce qui ne vaut pas. Définir la valeur intrinsèque comme étrangère à tout ce qui est de l'ordre du relationnel tient à cet égard du paradoxe. Parler d'une valeur indépendante de l'homme, c'est-à-dire d'une valeur indépendante de la perception et de la représentation que peuvent en avoir les êtres humains, valeur qui continuerait d'exister comme telle si l'homme n'existait pas (ou plus), revient, paradoxalement, à tomber dans l'anthropocentrisme dans l'instant même ou l'on prétend le répudier, puisque c'est justement une tendance propre à l'esprit humain de regarder la valeur comme une propriété « objective » de la chose elle-même, et non comme une propriété qui disparaîtrait si l'on cessait de l'apprécier. Tirer ensuite de l'affirmation de la valeur une obligation morale pour les agents constitue un nouveau paradoxe, car il est difficile d'affirmer que l'homme a des devoirs envers la nature du fait de la valeur de celle-ci et, en même temps, que cette valeur de la nature est totalement indépendante de lui : cela revient à tirer une prescription concernant une relation de la définition d'un objet posé comme indépendant de toute relation.

Enfin, pour reprendre un exemple donné plus haut, il devient dans cette optique impossible de considérer, comme le font pourtant souvent les écologistes, que les espèces menacées ont plus d'importance que les espèces sauvages non menacées ou les

espèces domestiques, car si la valeur intrinsèque est définie comme une valeur en soi, c'est-à-dire traitée comme un impératif catégorique, aucune entité naturelle ne peut évidemment être regardée comme plus intrinsèquement valable qu'une autre. La théorie non anthropocentrique débouche par là sur un biocentrisme égalitaire, où les particularités des espèces disparaissent en même temps que la spécificité humaine.

La version subjectiviste soutenue par Callicott apparaît, elle, beaucoup plus satisfaisante. Mais la question se pose de savoir si elle est véritablement « non anthropocentrique ». Le seul fait qu'elle reconnaisse qu'il n'y a pas d'évaluation en dehors de la conscience humaine conduit à en douter. Callicott tire argument de ce que, dans son système, la nature n'est pas valorisée en référence à l'intérêt humain, mais « pour elle-même ». Cependant, pour répondre au critère de non-anthropocentrisme, elle devrait être valorisée, non pas seulement *pour* elle-même, mais aussi *en* elle-même. Or, les entités naturelles ne peuvent être valorisées *en* elles-mêmes, puisqu'il est ici reconnu qu'il n'y a pas *dans* la nature de valeur intrinsèque objective non anthropocentrique. A l'inverse, si la source de toute valeur réside dans la conscience humaine, alors la valorisation, même lorsqu'elle projette cette valeur vers un objet extérieur pour la lui attribuer, n'en continue pas moins de renvoyer à sa propre source, c'est-à-dire à l'es-

prit humain. La théorie de Callicott n'est donc pas véritablement non anthropocentrique. Elle relève plus justement de ce qu'on pourrait appeler une théorie « anthropocentrique faible » de la valeur intrinsèque[19].

Il semble donc qu'on ne puisse pas échapper à un certain « anthropocentrage », et qu'à la base de toutes les théories de la valeur intrinsèque on trouve, soit des contradictions qui la rendent impropres à la démonstration, soit des jugements de valeur subjectifs, à soubassement le plus souvent esthétiques (la nature doit être préservée parce qu'elle est belle), masqués par une rationalisation a posteriori. La valeur en soi apparaît ainsi comme une pure abstraction, l'erreur consistant à croire, simultanément, qu'une valeur relationnelle est *ipso facto* une valeur instrumentalisable. En réalité, il y a bel et bien des valeurs relationnelles non instrumentalisables (on en a donné quelques exemples plus haut). En outre, que la valeur soit instrumentalisable ou non instrumentalisable, elle est toujours valeur *pour quelqu'un*. Aucune représentation de la nature ne saurait, de ce point de vue, échapper à une certaine centralité humaine, puisque ce sont toujours des hommes qui façonnent ces représentations. La moins anthropocentrique des théories, en tant qu'elle est une théorie, aura toujours l'homme pour auteur.

La question de savoir si l'affirmation d'une valeur

intrinsèque de la nature suffit à fonder une éthique de l'environnement reste par ailleurs ouverte. Il ne suffit pas en effet d'établir l'existence d'une valeur pour établir du même coup l'obligation de la respecter. Certains auteurs, comme John O'Neill ou Tom Regan, tout en adhérant à la notion de valeur intrinsèque, estiment qu'elle est inadéquate à rendre incontestables les obligations qui sont censées en résulter[20]. D'autres vont jusqu'à en conclure qu'elle laisse même l'homme libre d'agir à sa guise dans le monde[21].

*

Si l'homme est le seul être capable de formuler une évaluation, cela signifie-t-il que la valeur de la nature n'est que le reflet des valeurs des écologistes convaincus que nous avons besoin d'une éthique de l'environnement ? Comme l'a bien vu Callicott, cette conclusion ne s'impose à vrai dire qu'aussi longtemps que l'on reste dans l'optique paradigmatique de la coupure cartésienne entre l'homme et la nature, la valeur et le fait, le corps et l'esprit.

L'« erreur naturaliste » (*naturalistic fallacy*) a été de longue date critiquée par G.E. Moore[22]. Elle consiste à transformer un jugement de valeur en jugement de fait ou, à l'inverse, un jugement de fait en jugement de valeur. Dire que « la nature est bonne » ne nous renseignerait pas sur la nature, mais

révèlerait seulement l'opinion que nous nous faisons d'elle. Moore ajoute que le mot « bon » est lui-même indéfinissable. Avant lui, David Hume (*Traité sur la nature humaine*, 1777) avait également dénoncé la confusion de l'être et du devoir-être, qui conduit à déduire une norme prescriptive d'une simple observation, c'est-à-dire à énoncer à l'impératif des propositions qui devraient l'être à l'indicatif. L'argument a été repris par Henri Poincaré, et surtout par le théoricien du positivisme juridique, Hans Kelsen, qui se réfère explicitement à Descartes. Le cartésianisme avait en effet radicalement séparé le monde des corps et le monde des esprits. Le monde des corps (monde « naturel ») était connaissable par le moyen d'une physique mécaniste raisonnant sur l'inerte, hors de toute finalité, tandis que le domaine de l'esprit était posé comme règne de la liberté, relevant d'un type de connaissance différent, à base de valeurs et de normes. Dans l'ordre juridique, cette distinction entre l'être (*Sein*) et le devoir-être (*Sollen*) est systématisée par Kelsen, qui en déduit sa condamnation de toute forme de droit naturel : les sciences de la nature s'occupent du monde tel qu'il, les sciences « normatives » du devoir-être. « Le dualisme du *Sein* et du *Sollen*, écrit-il, coïncide avec le dualisme du fait et de la valeur […] On ne peut inférer d'un fait aucune valeur et de la valeur aucun fait »[23].

Ce dualisme cartésien reste cependant lui-même une *théorie*. Dire que l'on ne peut passer du fait à la valeur ou à la norme implique d'ailleurs que les deux domaines ont déjà été séparés. Le principe que l'on prétend en déduire ne résulte-t-il pas alors d'un jugement de valeur préalable ? Et quelle est la légitimité de cette séparation, dont la possibilité même reste sujette à caution, puisqu'un jugement de valeur est *aussi* un fait, tandis qu'un jugement de fait s'appuie toujours *aussi* sur une valeur (ne serait-ce que sur la valorisation de l'idée qu'un jugement de fait vaut quelque chose et qu'il est normal de porter des jugements) ?

La distinction radicale de l'être et du devoir-être renvoie à la conception cartésienne de la nature. Mais cette conception, qui rompt violemment avec toutes les représentations plus anciennes de la nature, n'a-t-elle pas elle-même été remise en question par des sciences contemporaines qui ont largement démenti l'idée d'une nature fixe et inerte ? Or, c'est précisément la reconnaissance du caractère dynamique de la nature qui permet, y compris dans une perspective où l'évolution est le fait du hasard, de lui attribuer un *telos*, cause finale se confondant avec une *forme* achevée. Il en résulte qu'au sein de la nature se trouve bel et bien de la valeur. De même que le mal se définit comme absence d'être, le bien s'identifie avec la plénitude de l'être, et de ce bien il redevient possible de déduire un devoir-être. (Thomas d'Aquin : *Ens et bonum convertuntur*). « Le bien est partie intégrante de l'être, comme sa cause

finale ou formelle, écrit à ce propos Michel Villey. Mais alors, quoi de plus normal que de chercher à connaître le bien par l'observation de la nature ? La doctrine du droit naturel, traditionnelle chez les juristes, est *logiquement* irréprochable. Nous encourerons la fureur des positivistes, qui persistent à ressasser la loi de Hume, interdisant d'inférer le *Sollen* du *Sein*. La faiblesse de leur argument est dans leurs prémisses : ils ont commencé par *vider* la nature et l'être de leur teneur axiologique. Dans la nature et l'être concrets il y a plus que le *fait* scientifique. Il suffit de réintégrer l'ancienne vision réaliste de la nature, de rendre à la nature cette richesse dont les modernes l'ont arbitrairement *amputée*, pour qu'apparaisse la vanité des critiques des positivistes »[24].

La même idée a été reprise par Hans Jonas dans une perspective écologiste. Du fait même qu'elle constitue le cadre général de l'existence humaine, il n'y a rien de contradictoire à faire de la valeur une propriété de la nature, c'est-à-dire à la valoriser au seul motif qu'elle existe. La nature *doit* être préservée parce que son existence est liée à celle de l'homme, qu'elle renvoie à une « doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie », en sorte que la fidélité que « nous devons à notre propre être » est le « sommet le plus élevé » de celle que nous devons à la nature[25].

Le meilleur moyen d'éviter de tomber dans les

apories auxquelles conduisent les théories de la valeur intrinsèque semble donc consister à dépasser le paradigme cartésien. Une fois admis que l'homme et la nature sont pris dans un même rapport de co-appartenance, qui les rend inséparables sans pour autant les confondre, il n'y a plus à décider qui, de l'homme ou de la nature, est le sujet ou l'objet de l'autre. Il n'y a plus à choisir non plus entre l'anthropocentrisme instrumentalisateur et le non-anthropocentrisme de la valeur intrinsèque. Il devient au contraire possible d'affirmer *en même temps* que la nature possède une valeur inhérente et que seul l'homme peut se représenter cette valeur, ou encore que l'homme est le seul être capable de porter des *jugements*, mais que la valeur ne réside pas seulement dans son jugement, c'est-à-dire ne se confond pas avec le seul fait de la *valorisation*. « Cette bouteille de vin n'est point bonne parce que je m'en délecte, dit encore Michel Villey, je m'en délecte parce qu'elle est bonne ». De même est-ce bien parce que la nature *est* belle que nous la trouvons belle. La beauté est inhérente à l'objet, quoique seul l'homme puisse la percevoir et la poser comme telle.

Après le plaidoyer pour les « droits de la nature » et le débat autour de la valeur intrinsèque, c'est vers cette approche plus holistique que se dirigent d'ailleurs certains auteurs. Bryan G. Norton, par exemple, affirme que « l'éthique de l'environnement n'arrivera à l'âge adulte qu'en échappant aux caté-

gories de pensée cartésiennes». «La compréhension des valeurs environnementales, ajoute-t-il, doit aller de pair avec la construction d'un paradigme épistémologique et métaphysique de type à la fois postmoderne et postcartésien»[26].

*

Il ne fait pas de doute que le défi écologique implique une réforme de notre mode de pensée, et notamment l'avènement d'une pensée plus globale, plus «reliante», moins «insulaire» — moins anthropocentrique si l'on y tient. Mais on ne doit pas tomber pour autant dans l'excès inverse, qui consiste à croire que le meilleur moyen d'empêcher l'homme de se poser en sujet souverain de la Terre est de nier sa spécificité et de le «dissoudre» dans le vivant, en ne le regardant que comme une entité naturelle parmi d'autres. L'Écologie profonde verse dans ce travers quand elle prône un biocentrisme égalitaire ou réductionniste, ou encore quand elle interprète l'*unité* du monde comme simple *identité*, sans voir que dans une véritable conception holiste, le tout est toujours structuré en différents niveaux[27]. Par là, elle se situe dans une fausse alternative entre l'anthropocentrisme dominateur et le refus de reconnaître à l'homme les caractères spécifiques qui sont les siens. Une telle alternative continue subrepticement de s'appuyer sur le dualisme cartésien. Or, la tâche qui

attend les écologistes est précisément de dépasser ce dualisme. Il ne s'agit donc pas de choisir la culture contre la nature, comme le font ceux qui croient qu'elles s'opposent l'une à l'autre comme la liberté à la nécessité, ni la nature contre la culture, comme le pensent ceux qui pensent que le seul moyen de protéger le milieu naturel est de dissoudre l'homme dans le flux du vivant, voire de le faire disparaître. Il s'agit au contraire de rejeter d'un même mouvement l'humanisme héritier des Lumières, qui croit qu'on ne peut reconnaître à l'homme sa dignité qu'en l'arrachant au monde naturel, et l'idéologie de ceux qui, mieux intentionnés sans doute, oublient ce qui fonde en propre le phénomène humain. Reconnaître la spécificité humaine ne légitime pas plus la domination et la destruction de la Terre que la défense et la préservation de la nature n'impliquent la négation de ce qu'il y d'unique dans l'espèce humaine.

La claire conscience de ce rapport de co-appartenance, qui interdit tout aussi bien de faire de la nature un objet intégralement *dominé* par l'homme que de faire l'homme un objet intégralement *agi* par la biosphère, ne relève ni de la morale ni du droit. Elle ne peut en fin de compte être établie et solidement *fondée* que par le travail de la philosophie.

C'est à quoi précisément s'est employé Heidegger, dont on a pu dire à bon droit que sa pensée recèle, entre autres, «les principaux ingrédients de ce qui

se nomme aujourd'hui *écophilosophie* »[28]. L'ontologie heideggerienne rejette en effet l'anthropocentrisme tout en étant à sa façon « anthropocentrée ». Elle échappe à la fausse alternative entre humanisme et naturalisme, produite par le dualisme cartésien, en posant que « Descartes n'est surmontable que par le dépassement de ce qu'il a fondé lui-même, par le dépassement de la métaphysique moderne, c'est-à-dire en même temps de la métaphysique occidentale »[29]. Elle conçoit ce dépassement comme un « questionnement plus originel du sens, c'est-à-dire de l'horizon de projection et ainsi de la vérité de l'être, questionnement qui se dévoile du même coup comme la question de l'être de la vérité »[30]. Elle dessine ainsi les prémisses d'un autre rapport au monde, clôture de la métaphysique et nouveau commencement.

Heidegger, lui aussi, critique l'humanisme abstrait et la réduction de la nature à l'état d'objet intégralement appropriable, et en ce sens il procède à une déconstruction de l'anthropocentrisme moderne, fondé sur la métaphysique de la subjectivité et le déchaînement technicien. Il montre que cet humanisme, qui commence véritablement avec Platon, ne détermine et ne conçoit l'humanité qu'au regard d'une interprétation du monde qui transforme la nature en objet, interprétation de l'étant qui interdit toute interrogation sur son fondement. En même temps, il dénonce aussi la volonté de puissance

comme volonté de volonté, c'est-à-dire comme non-vérité. Il souligne que la menace que l'homme fait peser sur la Terre est toujours menace de l'être par l'étant — qu'elle est menace, comme l'écrit Jean Beaufret, « en ce que, dans l'horizon de la technique, rien ne s'offre plus à titre d'étant que comme ce qui est sommé d'avoir à fournir de quoi alimenter, de la part de l'homme, une domination croissante sur l'étant, autrement dit : sommé de fournir à l'homme, en tant qu'il se pavane dans la figure du seigneur de la Terre, de quoi pousser toujours plus loin son *imperium* obéissant »[31].

Mais en même temps, Heidegger se garde bien de retirer à l'homme ce qui le fonde en propre. Il lui donne au contraire une dignité encore jamais vue. Seul en effet l'homme *habite* le monde : les autres entités naturelles se contentent d'y exister. Et de même, seul l'homme *meurt*, c'est-à-dire est capable de la mort en tant que mort : les autres vivants périssent. Or, l'homme habite le monde par son bâtir (*bauen*), et par ce bâtir, il établit l'espace qui *libère un monde* comme ordonnancement et plénitude. L'homme est le seul étant qui puisse déployer son essence de manière à constituer la « clairière » et le *Dasein* de l'être, le seul étant qui n'existe qu'en se pro-jetant vers ses possibilités d'être, le seul qui tire sa dignité de ce qu'il est *appelé* par l'être à la garde de sa vérité. L'homme se définit ainsi comme le « berger de l'être », celui qui porte témoignage sur

le sens des choses en établissant un monde. Et son langage est la « maison » dont l'essence se déploie dans ce rapport herméneutique d'après lequel il est en garde de la vérité de l'être.

La notion de « monde » ne s'entend alors, bien entendu, qu'à partir de la question du *Dasein*, et cette question reste toujours incluse dans la question plus fondamentale encore du sens de l'être. Quant à la nature, la « merveilleusement omniprésente » (*wunderbar Allgegenwärtige*) dont parlait Hölderlin, elle n'est pas un domaine particulier de l'étant, mais bien cette croissance (*phusis*) qui éclôt toujours en faisant retour dans la provenance, à la fois repos et mouvement, rassemblement dans la présence et ouverture pour la vérité. « Les mortels, écrit Heidegger, habitent alors qu'ils sauvent la Terre — pour prendre le mot "sauver" dans son sens ancien que Lessing a encore connu. Sauver (*retten*) n'est pas seulement arracher à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre. Sauver la Terre est plus qu'en tirer profit, à plus forte raison que l'épuiser. Qui sauve la Terre ne s'en rend pas maître, il ne fait pas d'elle sa sujette »[32].

Heidegger dépasse donc complètement la question des « droits » de la biosphère et des devoirs de l'homme. Il appelle à restaurer, à « libérer » la nature dans sa dignité originelle et, du même mouvement,

pose l'homme comme celui par qui la vérité de l'être peut être saisie en vue d'un nouveau commencement. L'homme habite la Terre poétiquement. Terre et Ciel, hommes et dieux, se répondent les uns et les autres, pris dans un même rapport de co-appartenance : le Quadriparti (*Geviert*). « Dans la libération de la Terre, dans l'accueil du Ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels, l'habitation se révèle comme le ménagement quadruple du Quadriparti »[33]. L'image jüngerienne de la lutte des Titans et des Dieux est en accord profond avec cette problématique. De l'étreinte des « Titans », qui dévastent la Terre et menacent l'humanité de l'homme, seuls les « Dieux » peuvent encore sauver.

1. *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia 1988, p. 1.

2. *Breaking New Ground*, Island Press, Washington 1947, p. 325.

3. « The Land Ethic », in *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1966, p. 240 (1re éd. : Oxford 1949).

4. L'un des premiers livres publiés sur le sujet se situait dans le cadre d'un débat juridique sur lequel la Cour suprême eut à se prononcer : Christopher Stone, *Should Trees Have Standing ? Toward Legal Rights for Natural Objects*, William Kaufman, Los Altos 1972. De nombreux autres essais parurent ensuite, notamment ceux de John Passmore, *Man's Responsability for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London 1974 ; Peter Singer, *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*, New York Review-Random Press, New York 1975 (trad. fr. : *La libération animale*, Grasset,

1993) ; David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press, New York 1978 ; Norman Myers, *The Sinking Ark*, Pergamon Press, Oxford 1979, etc. Pour une discussion détaillée, cf. Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, University of Wisconsin Press, Madison 1989. Cf. aussi quelques uns des articles les plus significatifs parus durant cette période dans la revue *Environmental Ethics* : Charles Hartshorne, « The Rights of the Subhuman World », 1979, pp. 49-60 ; Richard A. Watson, « Self-Consciousness and the Rights of Nonhuman Animals and the Right of Nonhuman Animals and Nature », 1979, pp. 99-129 ; William Godfrey-Smith, « The Rights of Non-Humans and Intrinsic Values », 1980, pp. 30-47 ; Anthony Povilitis, « On Assigning Rights to Animals and Nature », 1980, pp. 67-71 ; Tom Regan, « Animal Rights, Human Wrongs », 1980, pp. 99-100 ; Scott Lehmann, « Do Wilderness Have Rights ? », 1981, pp. 167-171 ; Bryan G. Norton, « Environmental Ethics and Nonhuman Rights », 1982, pp. 17-36 ; George S. Cave, « Animals, Heidegger, and the Right to Life », 1982, pp. 249-254 ; Alastair S. Gunn, « Traditional Ethics and the Moral Status of Animals », 1983, pp. 133-154 ; Peter Miller, « Do Animals Have Interests Worthy of Our Moral Interest ? », 1983, pp. 319-333.

5. *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1989, p. 163.

6. Cf. notamment R.M. Chisholm, « Intrinsic Value », in A.I. Goldman et J. Kim (ed.), *Values and Morals*, Reidel, Dordrecht 1978.

7. « A Defence of the Deep Ecology Movement », in *Environmental Ethics*, 1984, p. 266. Mais cf. aussi Arne Naess et Rothenberg, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, où la valeur intrinsèque est définie comme valeur « indépendante de notre évaluation » (p. 11).

8. C'est le point de vue philosophique classique soutenu par G.E. Moore, « The Conception of Intrinsic Value », in *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London 1922, p. 260.

9. Certains auteurs distinguent la première et la troisième acceptions en faisant appel à des termes différents. J. Baird Callicott emploie, comme on le verra, l'expression de « valeur inhérente » pour désigner la valeur non instrumentale, et celle de « valeur intrinsèque » pour désigner la valeur absolue (« Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics », in *Environmental Ethics*, 1987, pp. 257-275, texte repris in *In Defense of the Land Ethic*, op. cit.). Un autre auteur, Paul W. Taylor, utilise malheureusement ces deux expressions en sens inverse, appelant « valeur intrinsèque » ce que Baird Callicott désigne comme « valeur inhérente », et vice-versa (*Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 68-77).

10. John O'Neill, « The Varieties of Intrinsic Value », in *The Monist*, avril 1992, p. 125. Cf. aussi William Godfrey-Smith, « The Value of Wilderness », in *Environmental Ethics*, 1979, pp. 309-319. Robert Elliot (« Intrinsic Value, Environmental Obligations and Naturalness », in *The Monist*, avril 1992, pp. 138-160) défend cependant l'idée que la nature à l'état sauvage possède une valeur intrinsèque en vertu de sa seule « naturalité ». Pour tourner la difficulté, il fait appel à la notion de « propriétés additives de valeur » (*value-adding properties*), propriétés dont on peut dire qu'elles améliorent un état de choses qui serait moins satisfaisant sans elles. Il déduit ensuite l'obligation morale d'une recherche conséquentialiste de maximisation : une action serait moralement nécessaire quand elle maximise la quantité de valeur intrinsèque d'un objet donné. Le problème reste toutefois entier, car on ignore *par rapport à quoi* on pourrait juger qu'une propriété ajoute ou non de la valeur. Elliot précise d'ailleurs que les propriétés additives de valeur n'ont pas besoin d'être des propriétés intrinséques de l'objet auquel elles ajoutent de la valeur, mais qu'elles peuvent aussi bien être relationnelles.

11. *Nature's Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. XI.

12. *Respect for Nature*, op. cit.

13. *Environmental Ethics*, op. cit. Cf. aussi « Are Values in Nature Subjective or Objective ? », in *Environmental Ethics*, 1982, pp. 132-149 (texte repris in *Philosophy Gone Wild*, Prometheus Books, Buffalo 1986).

14. *In Defense of the Land Ethic*, op. cit. Cf. aussi « Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics », in *American Philosophical Quarterly*, 1984.

15. « Are Humans Superior to Animals and Plants ? », in *Environmental Ethics*, 1984, p. 151.

16. Cf. J. Baird Callicott, « Intrinsic value, Quantum Theory, and

Environmental Ethics », art. cit. pp. 257-275. Sur Callicott, cf. aussi Jim Cheney, « Intrinsic Value in Environmental Ethics. Beyond Subjectivism and Objectivism », in *The Monist*, avril 1992, pp. 227-235.

17. *In Defense of the Land Ethic*, op. cit. p. 170.

18. Ibid. p. 133. Cf. aussi J. Baird Callicott, « Just the Facts, Ma'am », in *The Environmental Professional*, 1987, pp. 279-288 ; et « Rolston on Intrinsic Value. A Deconstruction », in *Environmental Ethics*, 1992.

19. Cf. à ce sujet Eugene C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1989 ; et « Weak Anthropocentric Intrinsic Value », in *The Monist*, avril 1992, pp. 183-207.

20. Cf. John O'Neill, art. cit. pp. 119-137 ; Tom Regan, « Does Environmental Ethics Rest on a Mistake ? », in *The Monist*, avril 1992, pp. 161-182.

21. Cf. H.J. McCloskey, *Ecological Ethics and Politics*, Rowman & Littlefield, Totowa 1983 ; Anthony Weston, « Between Means and Ends », in *The Monist*, avril 1992, pp. 236-259.

22. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.

23. *Allgemeine Theorie der Normen*, éd. par Kurt Ringhofer et Robert Walter, Manz, Wien 1979.

24. *Philosophie du droit*, vol. 2 : *Les moyens du droit*, Dalloz, 1984, pp. 129-130.

25. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, 1990, p. 188.

26. « Epistemology and Environmental Values », in *The Monist*, avril 1992, pp. 208-226. Du même auteur, un livre important : *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, New York 1991 (cf. en particulier le chap. 12). Dans une perspective voisine, cf. aussi Eric Katz, « Searching for Intrinsic Values », in *Environmental Ethics*, 1987, pp. 235-236.

27. Dominique Bourg commente en ces termes les thèses de l'Écologie profonde : « N'étant plus créateur des valeurs, l'homme doit

conformer son comportement au cadre plus général de la nature [...] Au nom de l'interdépendance qui les rassemble et qui conditionne leur existence, chaque espèce est dotée d'un droit à l'existence égal à celui de tous les autres. L'existence de chaque espèce devient une fin en soi [...] C'est encore la spécificité du fait social, la supériorité de la culture sur la nature qui se trouvent déniées » (« Droits de l'homme et écologie », in *Esprit*, octobre 1992, pp. 86-87).

28. Alain Renaut, « Naturalisme ou humanisme ? Discussion de Lévi-Strauss », in *Sujet de droit et objet de droit. L'homme est-il le seul sujet de droit ?*, Presses universitaires de Caen, Caen 1992, p. 122.

29. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard-Idées, 1980, pp. 130-131.

30. Ibid. p. 130.

31. *Dialogue avec Heidegger*, vol. 4 : *Le chemin de Heidegger*, Minuit, 1985, pp. 105-106.

32. « Bâtir habiter penser », in *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, pp. 177-178.

33. Ibid., p. 178.

Achevé d'imprimer en juin 2007
pour le compte des Éditions Édite
79 rue Amelot 750011 Paris
par
N° Éditeur : . Dépôt légal : juin 2007
Imprimé en France